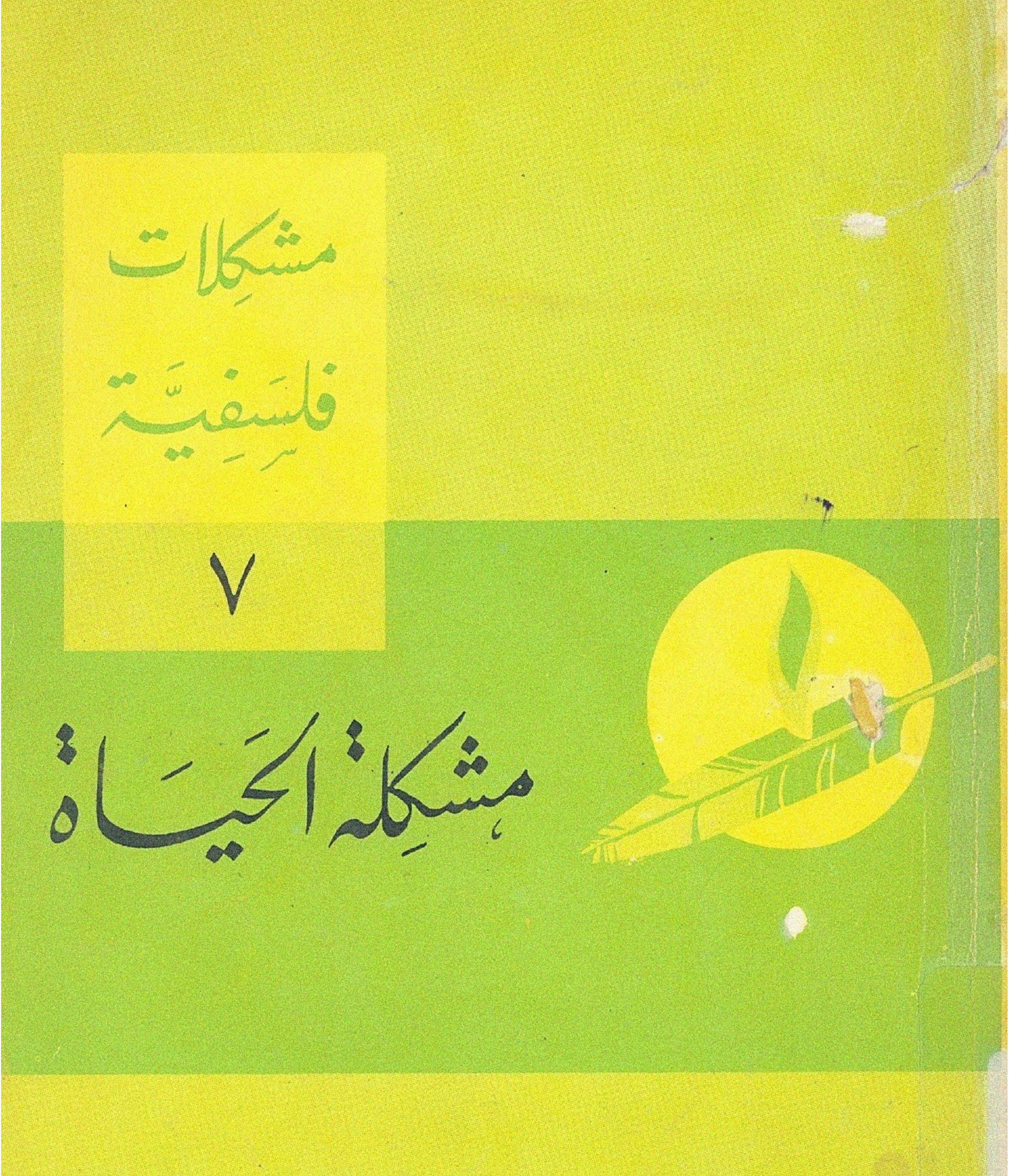


تأليف
الدكتور زكريا ابراهيم

مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي (الفجالة)

مشكلة الحياة

مشكلات فلسفية

٧

مشكلة الحياة

بقلم
الدكتور زكريا ابراهيم

الناشر : مكتبة مصر
٣ شارع كامل صدقي "الفجالة"

الإهداء

• إلى كل من لقّننى درساً من دروس الحياة ، فى أية لحظة من لحظات العمر ...

• إلى والدى الذى علّمنى أن المرء لا يعيش ليموت ، بل يضحّى بنفسه ويموت ، ليعيش الآخرون !

• إلى والدتى التى علّمتنى أنَّ الشمعة لا تحترق لتذوب ، بل تذوب لتوهَّج ، وتتوهج لكى يرى الآخرون !

• إلى زوجتى التى علمتنى أنَّ الحياة هى الحبّ ، والحب هو الحياة !

• إلى أبنائى الذين علّمونى أن المرء يلعب ليحيا طفلًا ، ويضحك ليبقى — على الدوام — شابًّا !

• إلى أصدقائى الذين علّمونى أن الحياة هى البذل والعطاء ، أو الفيض والسخاء ، وأنَّ الينبوع الثرّ لا يملك سوى أن يفيض ... !

• إلى أساتذتى الذين علّمونى كيف أبحث عن الحقيقة فى الحياة ، وكيف أبحث عن الحياة فى الحقيقة ... !

• إلى تلاميذى الذين علّمونى أن المرء لا يُعَلّم إلّا وهو يتعلّم ، وأنّه لا بد للمعلّم من أن يكون تلميذاً لتلميذه ... !

• إلى كل هؤلاء أقدّم هذه الصفحات : فإنها منهم وإليهم ... !

المؤلف

— « إنّ آخر ما يفكر فيه الرجل الحرّ هو الموت : فإن الحكمة — عنده — فى تأمُّل الحياة ، لا الموت ... » !

اسبينوزا

Spinoza

— « إننا لا نحيا إلّا علىٰ متناقضات ، ومن أجل متناقضات : فليست الحياة إلّا مأساة ، وصراعاً مستمرا لا يعرف الانتصار ، بل ولا حتى أمل الانتصار ... إنها تناقض ، ولا شيء سوى التناقض ... » !

أونامونو

Unamuno

« إذا كانت الحياة مَلْهاة فى نظر الإنسان الذى يفكر ، فإنها مَأْسَاة فى نظر الإنسان الذى يشعر ... » !

هوراس وولبول

Horace Walpole

« الحياة لا تساوى شيئاً ، ولكنّ شيئاً لا يساوى الحياة ... » !

مالرو

Malraux

« إذا كان انتصار الحياة — فى سائر المجالات — هو الخلق أو الإبداع ، أفلا يحق لنا أن نقول إن المبرر الأوحد للحياة البشرية هو فعل الإبداع ، الذى يستطيع الإنسان العادىّ — بمقتضاه — أن يخلق ذاته بذاته ؟ »

برجسون

Bergson

« الإنسان هو الموجود المتوسّط الذى يتراوح وجوده بين الحياة (بيوس) Bios ، والعقل (لوغوس) Logos ... إنه لا يجد الإشباع التامّ فى الحياة ، ولكنه لا يجد الراحة النهائية فى العقل » !

بيتر فوست

Peter Wust

تصدير

كنتُ قد فكرت أن أقدم للقارئ هذا الكتاب تحت عنوان : « لمسات فى فن الحياة » . وكانت حجتى فى اختيار هذا الاسم أن الحياة فن ، وأن هناك من فنون الحياة قدر ما هنالك من بشر ! وليس من شك فى أنه لا بدّ لكل واحد منّا أن يكون مَنْ هو ، وأن يستمتع بالحياة على طريقته الخاصّة . وأنت حين تحاول أن تفرض علىّ نمطك الخاص فى المعيشة ، أو فنك الخاص فى الحياة ، فإنك عندئذ تتناسى أن « الأنا » لا يمكن أن يكون هو « الآخر » ، وأنه ليس من مصلحة أحد أن يكون العالم البشرى مجرد شخصيات متكرّرة ! ومن هنا فقد وقع فى ظنى أن الحديث عن « فن الحياة » ، لن يلبث أن يفضى إلى إيهام القارئ بأنه يطالع « تجربة شخصية » ، أراد لها صاحبها أن تكون مجرَّد نمط من أنماط الحياة ، يعرضه على قُرَّائه بلغة فلسفية أو على نحو تصوّرى !

ونحن لا ننكر أن الأصل فى هذه الدراسة — مثلها فى ذلك كمثل أية دراسة فلسفية أخرى — هو « الخبرة المعاشة » ؛ بل إننا لنذهب إلى حدّ أبعد من ذلك ، فنقول إن القليلين هم أولئك الذين يستطيعون أن يفرّقوا — حين يقرأون — بين صفحات مليئة بالكلمات ، وأخرى عامرة بالخبرات ! ولكننا نعتقد أن الفيلسوف الذى ينطلق من خبرته المعاشة ، يدرك أن ثمة خيوطاً أصلية تدخل فى تكوين نسيج هذه الخبرة ، وأن من واجبه أن يُنحّى جانباً كلَّ العَناصِر التاريخية ، والشخصية ، والعَرَضية ، التى تلبَّست بتلك التجربة ، حتى يقف على مقوّماتها الأساسية ، ومكوّناتها الجوهرية . ونحن نعلم أن مثل هذه المهمة ليست بالأمر اليسير ، ولكننا على ثقة من أنه لن تكون هناك « فلسفة » ، ما لم يكن ثمة جهد عقلىّ من أجل تجاوز العناصر الفردية ، والعَرَضية ، فى تجاربنا الوجودية ، والشخصية . وآية ذلك أن الفيلسوف حين يتحدث عن « مشكلة الحياة » ، فإنه لا يقتصر على وصف خبرته المعاشة ، وكأن لسان حاله يقول : « أنا مَنْ أنا ، ولكلّ أن يكون مَنْ هو ! » ، بل هو يدرك أنه يتناول بالبحث مشكلة عامة يحياها كل فرد لحسابه الخاص ، ولكنها مع ذلك تظل محتفظة بطابعها الكلىّ . فالحياة التى يتحدث عنها الفيلسوف لا يمكن أن تكون مجرد « تجربة شخصية » عامرة بالشحنات الوجدانية ، بل هى أيضاً « ماهية » كلية ينقلها إلينا بلغة التصورات

العقلية . وليست كلمة « المشكلة » التي ألحقنا بها لفظ « الحياة » ، سوى تنبيه ضروريّ أردنا من ورائه أن نذكّر القارئ بأننا هنا بإزاء إشكال فلسفي ، لا بإزاء تعبير أدبيّ . فالحياة « مشكلة » ، لأنها حين تنعكس على ذاتها ، لا تلبث أن تفقد تلقائيتها الأصلية ، لكي تستحيل إلى « تساؤل ميتافيزيقي » . وليست « الميتافيزيقا » بدعة قد استحدثها جماعة من الفلاسفة الذين راق لهم أن يفكروا ، بدلًا من أن يحيوا ، بل هي خبرة قد اقترنت بوجود هذا الكائن الناطق الذي لم يستطع أن يحيا دون أن يتساءل عن سرّ وجوده ومعنى حياته ! وعلى الرغم من أننا سنتناول « مشكلة الحياة » — في هذه العجالة القصيرة — من وجهة نظر ميتافيزيقية صرفة ، إلّا أننا لا نملك سوى أن نقول مع إمرسون Emerson : « إن كل من يريد أن يتقن عملًا لا بد من أن يجيء له من مستوى أعلى . فلا بد للفيلسوف من أن يكون أكثر من مجرد فيلسوف . ألم يكن أفلاطون شاعراً ؟ »[١]

بيد أننا ما نكاد نتحدث عن « الحياة » ، حتى يواجهنا العلماء بقولهم : « إننا هنا بإزاء ظاهرة بيولوجية بحتة ، لا دخل للفلسفة في تفسيرها أو تأويلها أو بيان أصلها ، فلا موضع للحديث عن « مشكلة الحياة » بالمعنى الميتافيزيقي لهذه الكلمة ، وبالتالي لا معنى أصلا لإثارة هذه المشكلة على المستوى الفلسفي الصرف » . وقد يمضي بعض العلماء إلى حدّ أبعد من ذلك ، فيقولون « إن الكائنات الحية لا تزيد عن كونها مجرد موجودات تتكفل بتفسيرها قوانين المادة البحتة » ، ومن ثم فإنه لا موضع للتمييز بين كائنات عضوية وأخرى لا عضوية ، مادامت « الحياة » نفسها لا تزيد عن كونها مجرد صورة من صور حركة المادة »[٢] وأصحاب هذا الرأي قد لا يجدون حرجاً في القول بأن « الحياة » هي « الطريقة التي توجد على نحوها الأجسام البروتينية ؛ وهي تلك الأجسام التي تتسم أولا وقبل كل شيء بأنها تحقق بينها وبين البيئة الطبيعية الخارجة عنها نوعاً من التفاعل المستمر أو التأثير المتبادل القائم على عمليات الأيض (أو

---

(١) Emerson: "Basic Selection from ... " A Mentor Book, New-York, 1960, Part III., Apothegms, p. 191.

(٢) F. Engels: "Dialectics of Nature", Progress Publishers, Moscow, 1966, pp. 225, 231.

المتابوليزم) »[١] . وقد يتطرف بعض علماء الأحياء فيزعمون أنه ليس ما يمنع العلم من أن يتوصَّل يوماً إلى استحداث الحياة بطريقة صناعية صرفة ، وبالتالى فقد يصبح فى وسع عالم الأحياء (إن لم نقل عالم الكيمياء) يوماً أن يبدع الحياة داخل معملة الصغير ! وبينما يقول بعض علماء الأحياء « إن الحياة هى مجموع العمليات التى تقاوم الموت (بيشا : Bichat) ، نجد علماء آخرين (خصوصاً من بين أصحاب النظرة الديالكتيكية) يقررون أن الموت عنصر جوهرىّ يدخل فى تكوين الحياة نفسها ، وأنه لا سبيل إلى فهم الحياة نفسها إلا فى علاقتها بتلك النتيجة الضرورية الباطنة فيها منذ البداية (على صورة جرثومة أو بذرة) ، ألا وهى الموت ! (إنجلز Engels) . وتبعاً لذلك فقد ذهب أصحاب هذه النزعة إلى أن عملية الحياة نفسها لا تزيد عن كونها مجرد عملية موت (أو فناء)[٢] !

ولسنا نريد أن نتورَّط فى تتبع الجدل الطويل الذى ثار بين دعاة « المادية » ودعاة « الحيوية » حول تفسير طبيعة الحياة ، وإنما حَسْبنا أن نقول إن العلم لم يستطع — حتى اليوم — أن يحيل « الحياة » إلى مجرد « ظاهرة فزيائية — كيماوية » . والحق أن سرّ الكائن الحي لا يكمن فى جَرْد مركباته « الفيزيائية — الكيماوية » . وليس فى وسع أحد أن يميّز شيئاً بالاقتصار على إيراد السمات المشتركة بينه وبين غيره من الأشياء . فنحن لا نكون قد أدركنا شيئا عن الحياة ، لو أننا اجتزأنا بالكشف عما فى المادة الحية من خواص يكون من شأنها أن تبقى فيها بعد أن تفارقها الحياة ! ومهما يكن من أمر مزاعم بعض العلماء ، فإن علم الحياة لم يستطع مطلقاً — حتى الآن — أن يصنع « مادة حية » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) . ولو كان فى استطاعتنا — عن طريق دراسة الذبذبات والموجات — أن نكشف عن سرّ أى لحن موسيقى ، لكان فى استطاعتنا أيضاً — عن طريق دراسة المركبات الكيماوية لأى كائن حىّ — أن نكشف عن سرّ الحياة ! ولكن التجربة نفسها قد أظهرتنا على أن الحياة تتجاوز — بطبيعتها — شتى مركباتها الكيماوية ، وتعلو عنها . ولا غرو ، فإن الكائن الحى شىء آخر أكثر من المادة الجامدة ، مثله فى ذلك كمثل السيمفونية التى هى شىء آخر غير مجموع ذبذباتها !

---

(١) الأيض : Metabolism هو مجموع العمليات المتصلة ببناء البروتوبلازما ودثورها ، ومن أهمها التغيرات الكيميائية (فى الخلايا الحية) التى تؤمن بها الطاقة الضرورية للعمليات والنشاطات الحيوية ، والتى بها تمثل المواد الجديدة للتعويض عن المندثر منها .

(٢) Engels: "Dialectics of Nature", 1966, pp. 295 (Biology).

وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن ما يميّز الكائن الحى — أولا وقبل كل شيء — هو ما لديه من مقدرة على التمثيل assimilation من جهة ، والتكاثر reproduction من جهة أخرى . وقد أثبت لنا أصحاب الاتجاه الحيوى (من أمثال دريش ، وبرجسون ، ووايتهد ، وغيرهم) أن الكائن الحى هو فى جوهره كائن قادر على بناء ذاته : بمعنى أنه ليس مجموعة من العناصر التى تتجاور وتتلاصق ، بل هو مجموعة من الوظائف التى تنتظم وتتسق (فيما بينها) بفعل عمليات عضوية متآزرة تسير وفقاً لخطة شاملة ، متجهة نحو غاية موحّدة . فالكائن الحى وحدة عضوية منتظمة ؛ ونحن حين نتحدث عن تنظيم عضوىّ ، فإننا لا نتحدث عن عملية إضافة (أو تجميع) لبعض الخلايا ، بل نحن نتحدث عن « عمل متحقق » (أو مكتمل) ينطوى على أكثر مما يشتمل عليه مجموعُ عناصره . وليس هذا « العمل المتحقق » سوى تلك « الفردية » التى عملت على بنائها الطبيعة حين أبدعت ذلك الجهاز العضوى المعقد ، بكل ما فيه من تنظيم ، واتساق ، ووحدة ، وغائية ... ومهما يكن من أمر الاعتراضات المتكررة التى طالما وجهها الفلاسفة الماديُّون ودعاة المذهب الآلى إلى مبدأ « الغائية » ، فسيظل الكائن الحىّ — بحكم تشريحه العضوى وتركيبه الفسيولوجى — فردية متكاملة ، أو بناءً حيًّا . وقد تكون « الخلية » هى البذرة الأصلية التى تكونت منها تلك « الفردية » ، ولكن من المؤكد أن « المجموع العضوىّ » لا يكوّن بمجرد « إضافة » لبعض الخلايا . صحيحٌ أن الكاتدرائية الشاهقة تتألف من مجموعة من الأحجار ، ولكنّ أحداً لا يستطيع أن يزعم أن أى حجر من أحجار تلك الكاتدرائية يمكن أن يتكفل بتفسير البناء المعمارىّ كله ؛ وإنما يكمن سرُّه فى ذلك الفن المعمارى الذى استطاع المهندس (أو المهندسون) عن طريقه أن يوجِّهوا « كثرة » الوسائط نحو « وحدة » الهدف ، فاستطاعوا من ثمّ تشييد ذلك البناء الهائل المتناسق ! وبالمثل ، يمكننا أن نقول عن الكائن الحى إنه « كاتدرائية حية » لا تمثل فيها « الخلية » سوى « الحجر الأساسى » ، بينما يقوم البناء كله على تصور غائى للمجموع ككل . ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه أحد الفلاسفة المعاصرين حين كتب يقول : « إن الحياة لهى غائية فى حالة فعل : غائية تعمل جاهلة فى سبيل بناء فردية »[(١)] .

ولكننا حتى لو تصورنا « الحياة » على نحو « مادى » صرف (سواء أكانت هذه

(١) Cf. P. Lainy: "Le Problème de la Destinée", P. U. F., 1947, p. 116.

المادية ميكانيكية أم ديالكتيكية) ، فإننا لن نستطيع أن نعدّ « الحياة البشرية » مجرد انعكاس لقوانين العالم المادىّ (أو الطبيعى) على المجتمع البشرى . ونحن نعرف كيف رحَّب الماركسيُّون (مثلا) بنظرية دارون فى النشوء والارتقاء ، ولكننا نجد إنجلز — مع ذلك — يرفض تفسير الوجود البشرى بالاستناد إلى مبدأ « الصراع من أجل البقاء». وحجة إنجلز فى ذلك أن ثمة فارقاً أساسيًّا بين نشاط الحيوان ونشاط الإنسان : لأن كل ما يستطيع الحيوانُ القيام به هو عملية « التجميع » ، فى حين أن الإنسان ينهض بعملية « الإنتاج » ، فيجهّز لنفسه وبنفسه وسائل معيشته ، مُحقّقًا بذلك عمليةً ما كانت الطبيعة لتستطيع القيام بها بدونه ! ومن هنا فإن إنجلز يأخذ على دارون أنه عمد إلى تحويل قوانين الحياة التى التقىٰ بها فى مضمار المجتمعات الحيوانية ، إلى المجتمع البشرى ، دون أن يفطن إلى أن الحياة البشرية لا تعنى البحث عن وسائل المعيشة ، بل هى تعنى الإنتاج ، والاستمتاع ، والترف . وهذا ما حدا بإنجلز إلى الاستعاضة عن تصور دارون للحياة البشرية على أنها سلسلة متعاقبة من عمليات « الصراع من أجْل البقاء » ، بتصوّره هو للتاريخ البشرى باعتباره سلسلة متوالية من عمليات « الصراع الطبقى » .(١)

ونحن لا ننكر أن الحياة البشرية — خصوصاً بعد ظهور اللغة ، والعلم ، والتكنية — لم تُعُدْ مجرد حياة حيوانية بحتة ، ولكننا نعتقد أنه ليس ما يبرر إقامة حاجز منيع بين « علم الحياة » من جهة ، و « علم ما بعد الطبيعة » من جهة أخرى ، وكأن « سرّ الوجود » (على حد تعبير جبريل مارسل) لا يمت بأدنى صلة إلى « مشكلات الحياة » . ونحن نعرف كيف حمل الفيلسوف الوجودى الفرنسى على « فلسفة الحياة » (على نحو ما تجلت — مثلا — عند برجسون) ، بدعوى أن الاستناد إلى المعطيات البيولوجية لا يمكن أن يوصّلنا إلى أية فلسفة ميتافيزيقية سليمة ، ولكن الملاحظ — مع ذلك — أن مارسل نفسه لم يجد حَرَجاً فى القول بأن « الإنسان عين بدنه » ، وبالتالى فإنه قد أفسح مجالا كبيراً فى فلسفته لظاهرة « التجسُّد » . والحق أن « حكمة الحياة » — فى عصرنا الحاضر — لم تُعُدْ تنحصر فى « رفض الجسد » أو فى « الصراع ضد التجسد » ، بل لقد أصبح الفكر المعاصر على وعى تام بوحدة النفس والجسم ، لدرجة أن أحداً اليوم لم يعد يسلم بالقطيعة التى أقامها أفلاطون قديماً بين « المعقول »

---

(١) F. Engels: "Dialectics of Nature", Progress Publishers, p. 308.

و « المحسوس » . ولعل هذا ما عبَّر عنه أحد علماء النفس المعاصرين حين كتب يقول : « إن الواقعة السيكولوجية ليست واقعة روحية أو جِسْمِيَّة ، بل هى ظاهرة تحدث للإنسان ككل ، مادامت لا تمثل شيئاً آخر سوى سلوك هذا الإنسان فى جملته . والعاطفة ذاتها لا توجد فى النفس أكثر مما توجد فى البطن ، وإنما هى تغير يطرأ على السلوك ككل ... » ويمضى هذا العالم النفسانى فى رفضه للثنائية فيقول : « إن الفكر ليس وظيفة تضطلع بها أطراف أصابعنا أكثر مما هو وظيفة يقوم بها دماغنا ... إننا نفكر بأيدينا كما نفكر بدماغنا . إننا نفكر بمعدتنا ، ونفكر بكل ما لدينا : ولا ينبغى لنا أن نفصل الواحد منهما عن الآخر . »[١] .

بيد أن الفيلسوف المعاصر — وإن يكُن قد اعترف بوحدة النفس والبدن — يميل فى العادة إلى الارتداد من طرف خفى نحو إعادة تقرير الثنائية القديمة ، فنراه (مثلا) يفرق بين « الكينونــة » : être و « الملك » : avoir (على نحو ما فعــل جبريــل مارسل)[٢] ، وكأنما هو يريد أن يرق بالنفس إلى مستوى « الوجود » ، لكى يهبط بالجسم إلى مستوى « المِلك » . فليست « ثنائية الكينونة والملك » سوى مجرد عَود (على مستوى القيم) إلى ثنائية النفس والبدن . وليس من شك فى أن مارسل حين يفرق بين « وجودى » mon être و « حياتى » ma vie ، فإن هذه التفرقة الدوجماطيقية (التى لا تخلو من طابع لاهوتى) تعيد إلى الأذهان صورة من صور « الثنائية » التقليدية . صحيح أن الفيلسوف الفرنسى الكبير لا يقصد من وراء هذه التفرقة إلا إلى إعطاء الصدارة للوجود على الحياة ، ولكن من الواضح أن هذه الصدارة لا تعنى فى النهاية سوى العودة إلى النزعة الروحانية القديمة . ونحن لا نعدم لدى سارتر (خصوصاً فى دراسته القديمة الموسومة باسم « تعالى الذات » سنة ١٩٣٦) صورة من صور « الثنائية » ، وكأن الذات « مملكة » داخل « مملكة » ، أو كأن ثمة قطيعة أصلية بين « الوعى البشرى » من جهة ، و « البيولوجيا » أو علم الحياة من جهة أخرى . ولم تكن « فلسفة الـ « لا » la philosophie du Non التى عبَّر عنها دعاة الوجودية سوى مجرد شكل من أشكال الإنكار العقلى لمعطيات الجسد ، والعالم الطبيعى ، وشتى وقائع الوجود الحيوانى . ولم يلبث بعض الفلاسفة المعاصرين أن أعلنوا رفضهم لتلك الدراسة العلمية الجديدة التى اضطلع بها بعض علماء النفس المحدثين تحت

---

(١) Pierre Janet: "De l'Angoisse à l' Extase", Alcan, 1926, II., p. 36.

(٢) Cf. Gabriel Marcel: "Etre et Avoir", Aubier, 1935, pp. 291 – 2.

عنوان « علم نفس الحيوان » ، بحجة أنه لا مجال للحديث عن « نفس » لدى « الحيوان » ، مادام وجود الحيوان خلواً من كل وسيلة للتعبير ، مفتقرا إلى كل نسق من أنسقة المعقولية . وفات هؤلاء الفلاسفة أنه وإن كان الحيوان لا يفكر بطريقة تأملية — على نحو ما يفعل الإنسان — إلا أنه يوجه ذاته فى صميم هذا الكون تحت تأثير بعض المبادئ العينية التى نلتقى بنظائرها لدى الإنسان ، كالجوع ، والجنس ، والخوف ، واللعب ... إلخ . وليس من مصلحة الباحث النفسانى الذى يرغب فى فهم « السلوك البشرى » . تحديد مجال « المعقولية البشرية » بطريقة قاطعة صارمة تجتث جذورها من العالم الحيوانى تماماً . هذا إلى أن مثل هذا التحديد الصارم للمعقولية البشرية قد يقف حجر عثرة فى سبيل فهمنا لمسائل التكوين والارتقاء وبالتالى فإنه قد يحُول بيننا وبين فهم « العالم المشترك » الذى يحيا فى كنفه كل من الإنسان والحيوان ، بدليل وجود بنايات تشريحية مشتركة بينهما ، وأنماط سلوكية محددة تجمع بينهما[١] .

ولكن رفضنا لفكرة عزل الفكر البشرى عن الواقع الطبيعى ، أو فصل الحياة البشرية عن العالم الحيوانى ، لا يعنى مطلقاً أننا نقول بضرورة التوحيد بين « العالم الطبيعى » و « العالم الحضارى » ، أو أننا ندعو إلى إقامة هوية مطلقة بين « عالم الوقائع » و « عالم القيم » . والواقع أن الإنسان « حيوان ناقص » (أو غير مكتمل inachevé) ، فهو لا يملك سوى البحث عن توازنه الخاص داخل عالمه الطبيعى المتغير باستمرار . ومعنى هذا أن الدائرة المكانية الزمانية التى يعمل فيها الإنسان قد أصبحت دائرة مختلفة (إن من حيث الكيف أم من حيث الكم) عن الدائرة المكانية — الزمانية التى يعمل فيها الحيوان — . وآية ذلك أن الجنس البشرى قد استطاع أن يحرر نفسه أخيراً من النظام الحيوى الصارم الذى يستمد إيقاعاته من التراوح المطرد للدورات الطبيعية ، متخذا فى مساره الجديد طابع المخاطرة التى لا تعرف سلفاً ماذا عسى أن تكون النتائج المترتبة عليها . وهكذا أصبح « التاريخ البشرى » شيئا مختلفاً تمام الاختلاف عن « التاريخ الطبيعى » الصرف ، كما صارت « الحياة البشرية » صورة جديدة تمام الجدة من صور « الوجود الطبيعى » . ولو شئنا أن نربط المجال الحضارى بالواقع الطبيعى (الذى هو الأصل فيه) ، لكان علينا أن نقول إن الحضارة هى اللحظة البشرية من لحظات التطور . ومادامت القدرات العقلية والتكنيكية التى يتسم بها الآن

(١) Cf. Buytendijk: "Traité de Psychologie Animale.", trad. française, Paris, p. U. F., 1952, p. 349.

عالمنا الحضارى هى مجرد صفات قد أصبحت تميز الجنس البشرى ، فليس ما يمنعنا من القول بأن حياة الإنسان الحضارية هى (بمعنى ما من المعانى) مجرد استمرار لحياته الطبيعية . وهذا يدفعنا إلى رفض الدعوى الوجودية القائلة بأن الإنسان فكرة تاريخية ، لا مجرد كائن طبيعى . وحجتنا فى هذا الرفض أنه ليس فى وسع الإنسان أن ينكر انتسابه إلى ملكوت الأحياء ، أو أن يرسم لنفسه مصيرا تعسفياً لا يمت بأدنى صلة إلى مصير الكائنات الحية الأخرى ، وكأنه قد أصبح يملك القدرة على مخالفة شتى المطالب البيولوجية والتمرد عليها . والحق أننا مهما فعلنا ، فإننا لن نستطيع مطلقاً الخروج تماماً على واقعة تجسُّدنا فى العالم . وآية ذلك أن العنصر الحضارى — فى وجودنا — مشروط بالعنصر البيولوجى (والعكس بالعكس) ؛ ولولا ذلك لما كان فى وسعنا أن نسير على الدرب الطويل البطىء المؤدى بنا إلى الترقى من مستوى الإنسان إلى مستوى الإنسانية . ولكن هذه الحقيقة الأساسية — فى كل حياتنا البشرية — لا تمنعنا من التسليم فى الوقت نفسه بأن الإنسان — هذا الكائن الناقص الذى يسعى دائماً نحو الاكتمال — قد استطاع أن يضيف إلى النظام الحيوى للحاجات نظاماً حضارياً للقيم ، فلم تعد حياته محصورة بتمامها فى نطاق العالم الحيوانى الصرف ، ولم يعد وجوده مستغرقا بأسره فى دائرة المطالب البيولوجية الخالصة[١] .

وهنا قد يعترض معترض فيقول : « إنكم — يا معشر الفلاسفة — تحدثوننا عن « الحياة » بلغة ميتافيزيقية تجهلها تجربتنا العادية . وهذا هو السبب فى أن « الحياة » عندكم تقترن بمعانى الخير الأقصى ، والمثل الأعلى ، والقيم الروحية ، وغير ذلك من تصوّرات أخلاقية أو ميتافيزيقية ، فى حين أنها ترتبط فى ذهن الرجل العادى بخبراته المادية ، ومشروعاته المباشرة ، وواقعه العينى ، وغير ذلك من تجارب حسية أو سيكولوجية . » . ونحن لا ننكر أن « التجريب » Experiment عنصر هام من عناصر الحياة البشرية : لأن كُلّا منا يجرّب ، ويختبر ، ويعانى ، ويسقط على الأرض ، ويكرّر التجربة مرة بعد أخرى ، ثم لا يلبث أن ينهض ، لينفض عن نفسه الغبار أو الوحل ، واثقاً من أنه لن يزلّ بعد اليوم ، وكأنه قد أصبح يدرك أنه كلما زاد عدد تجاربه ، أصبحت حياته أفضل ... إلخ . ولكننا — مع ذلك — لا يمكن أن ندفع بالحياة إلى دوّامة التغيّر ، لكى نحيلها إلى سلسلة عشوائية من المحاولات والأخطاء ، بل نحن لا بد

(١) G. Gusdorf: "Traité de Métaphysique", Colin, 1956, pp. 333 – 366,

من أن نجد أنفسنا مدفوعين إلى التوحيد بين « الحياة » و « نقد الحياة » ، لأن التجربة نفسها سرعان ما تكشف لنا عن ضرورة ارتداد الحياة إلىٰ ذاتها من أجل وضع نفسها موضع التساؤل . صحيحٌ أن زحمة الأعمال — خصوصاً لدى الإنسان المعاصر — قد ترجئ ظهور هذا التساؤل ، ولكن « الفعل » نفسه لا بد — إن عاجلًا أو آجلًا — أن يثير فى ذهن صاحبه مشكلة « المعنى » ! والحق أنه لا بد من أن تحين لحظة — فى حياة الإنسان المعاصر — يشعر عندها بأن نشاطه خلوٌ من كل معنى ، وأنه لم يعد يدرك فيمَ كل هذا العناء !؟ وكثيراً ما يكون داء « اللامعنى » حليف العمل الزائد ، والنشاط المحموم ، وكأن « الفعل » نفسه قد أصبح يفتقر إلى مبررات وجوده ، أو كأن « الحياة » ذاتها لم تَعُدْ تعنى شيئاً ، لأنها أصبحت مجرَّد سعى دائب بلا هدف ، وسُعَار عشوائىّ بلا غاية !

وليس من شك عندنا فى أن « العمل » جزء لا يتجزأ من صميم تجربة الحياة ، ولكن من المؤكد أن « الفكر » كثيراً ما يتسلَّل إلى نشاطنا العملى ، لكى يطالبه بأوراق اعتماده ، وكأنه يسائله عن دلالته ، وغايته ، ومبررات وجوده ! صحيحٌ أن « العمل » نفسه قد يمضى من تلقاء ذاته ، وكأنه خبرة وجودية تحمل فى ذاتها أسباب وجودها ، ولكن « الحياة » التى تخرج بطبيعتها عن كل « تحديد » ، وتنفر من كل « تعيين » ، لن تلبث أن تنشد « المعنى » خارج دائرة « العمل » واثقة من أن « الفعل » نفسه يفتقر بالضرورة إلى « الفكر » . وحين قال ديكارت « أنا أفكر فأنا إذن موجود » ، فإنه كان يريد بذلك أن يوحِّد بين نشاط العقل وحياة الموجود البشرى ، وكأن قطب « الفكر » — عنده — قد استوعَب كل أنشطة الحياة الإنسانية . ولم يلبث مين دى بيران أن ثار على هذا التوحيد ، فقال قولته المأثورة : « أنا أفعل فأنا إذن موجود » ! وكانت حجته فى ذلك أن الفعل — لا الفكر — هو القطب الأساسىّ فى حياة ذلك أن الفعل — لا الفكر — هو القطب الأساسىّ فى حياة ذلك الموجود ذلك لا يملك سوى أن يريد ، ويعمل ، ويقاوم ، ويسجِّل نفسه فى العالم الخارجى ! وليست المسألة فى رأينا مسألة اختيار بين « الفكر » و « الفعل » (على طريقة إمّا / أوْ) ، وإنما لا بد لنا من أن نفهم أن قطبى « الفكر » و « الفِعْل » قطبان أساسيّان من أقطاب الحياة البشرية ، وأن الاختيار لا يكون إلَّا بين فعلٍ يصدر عن فكر سيء ، وفعل آخر يصدر عن فكر سليم (أو فكرة أصوب) . فالتأمُّل — كما يقول أحد الفلاسفة المعاصرين — لا يمكن أن يكون خصمًا للمعنى ، بل إن من شأن « الفكر »

أن يجيء فيسلّط أضواءه على تجربة الحياة الغامضة المهوّشة[١] .

على أن أنشطة الحياة البشرية لا تقتصر على النشاط الذهني والنشاط العملي ، بل هي تمتد أيضاً إلى « النشاط اللغوى » . والواقع أننا نقضى جانباً كبيراً من حياتنا فى التفكير والتأمل من جهة ، والسلوك والعمل من جهة أخرى . ولكننا لا نستطيع أن ننكر أننا — إلى جانب هذا وذاك — نفسح مجالاً كبيراً من وقتنا للكلام أو « التواصل اللغوى » . وآية ذلك أن حياتنا نفسها قد تبدو لنا بمثابة « قصة » نرويها للآخرين ، وكأنّ من طبيعة « الحياة » أن تتخذ طابع الرواية المسرودة أو القابلة للسرد[٢] . ومهما يكن من صعوبة التوحيد بين « حياتى » وبين « قصة حياتى » — على نحو ما أرويها للآخرين — فإن الذى لا شك فيه أن المرء يجد متعة كبرى فى « الحديث » عن نفسه ، و « رواية » تاريخ حياته . وقد يكون ثمة خلاف بين « حياتى » على نحو ما أرويها ، و« حياتى » على نحو ما عشتها ، ولكن هذا الخلاف ليس إلا صورة من صور الاختلاف القائم بين « القول » المسرود أو الحدث المرويّ من جهة ، و « الخبرة » المعاشة أو التجربة الحية من جهة أخرى . وعلى كل حال ، فإن النشاط اللغوى — أيًّا ما كان موضوعه — سلوك بشريّ يكشف عن بُعْد هام من أبعاد الحياة الإنسانية . وليس يكفى أن نقول إن الإنسان « حيوان متكلم » homo loquens ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أنه يتعامل مع العالم من خلال شبكة من الألفاظ التى تسمح له بالسيطرة على العالم . فليس العالم البشرى مجرد عالم من الإحساسات وردود الأفعال ، بل هو عالم من التسميات والأفكار . و « الاسم » الذى يطلقه الإنسان على « الشيء » الواحد هو الذى يخلع على هذا الشيء « هويته » الخاصّة . وقد عمل ترقى « اللغة » على انبثاق « البنايات العقلية » من عالم الفوضى والاختلاط ، فأصبح فى وسع الإنسان أن يحقق فعله بطريقة ناجحة على مستوى عقلىّ يسمح له بالتعامل مع الأشياء « عن بُعْد » ، لاغياً فى الوقت نفسه كل مسافة تفصله عن الواقع الفعلىّ . وهكذا أصبح السلوك اللغوى بمثابة عملية تحويل اكتسب معها الكون طابع « عالم المقال » univers du discours[٣] .

---

(١) W. E. Hocking: "**The Meaning of Immortality in Human Experience.**" Harper, New-York, 1957, Part III, Meanings of Life, p. 106.

(٢) Gabriel Marcel: "**Le Mystère de l' Etre**", Aubier, Paris, vol. I., p. 170

(٣) G. Gusdorf: "**La Parole**", P. U. F., 1968, pp. 67, & 84, & 45 – 46

وقد تكون حياتنا — فى جانب من جوانبها — مراوحة مستمرة بين كلام وصمت ، ولكن من المؤكد أن أحداً لا يستطيع أن يلتزم الصمت المطبق : لأن الكف التام عن الكلام هو صورة من صور الموت ... وحين يأخذ الرجل العجوز على عاتقه التدرُّب على الصمت المطلق ، فإنه عندئذ يكون قد شرع فى التأهّب للموت ! وأما الإنسان الحى — سواء أكان كاتباً أم رجلًا عاديا — فإنه لا بد من أن يجد لديه شيئاً يقوله ، وكأنه يريد أن يُسْهم بإضافة جديدة يسجّل بها نفسه فى عالم الواقع . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن « التعبير اللغوى » هو « فعل » يقوم به ذلك « الموجود الناطق » الذى يؤسس نفسه فى العالم ، آخذا على عاتقه أن يضيف ذاته إلى هذا العالم . ومهما يكن من ميلنا — فى بعض الأحيان — إلى التمنّع ، والتراجع عن عالم الغير ، والحرص على إخفاء السرّ ، فإننا لا نملك — فى معظم الأحيان — سوى التفتح ، والإشعاع فيما حولنا ، والكشف عن ذواتنا فى عالم الآخرين . وليست « اللغة » سوى وسيلتنا المفضّلة لتحقيق التواصل بيننا وبين الآخرين . وهذا هو السبب فى أننا نجد لذة كبرى فى التحدث مع الآخرين ، وتبادل العواطف والأفكار معهم ، والإفضاء بأسرارنا (أو أسرار الغير) إلى المستمعين إلينا من خُلَصاء أو مقرَّبين ! وهكذا نرى أن الإنسان يتكلم لأنه لا يحيا بمفرده ، أو لأنه لا يملك إلَّا أن يعيش فى عالم لغوىّ . ولولا هذا « النشاط اللغوى » لبقيت الحياة البشرية « عزلة ميتافيزيقية » لا يتم فيها أى تواصل حقيقى بين الذوات[1] .

بيد أننا — يا قارئى العزيز — لن نحدثك عن مَنَاشط الحياة البشرية الثلاثة — ألا وهى الفكر ، والفعل ، والقول — فحسب ، بل إننا سنحدثك أيضاً عن مباهج الحياة البشرية الثلاث — ألا وهى الحب ، واللعب ، والضحك — ! وليس من شك فى أن مجرد الحديث عن « مباهج الحياة » ، ينطوى فى صميمه على اعتراف ضمنى بأن لذات الحياة تَرْجَحُ آلامها ، وأنّ « العذاب » ليس هو الكلمة النهائية فى دراما الحياة . ونحن لا ننكر أن فى الحياة البشرية من الشرور ما حدا بواحد من كبار فلاسفة الإنسانية — ألا وهو شوبنهار — إلى القول بأن « الحياة سيئة اليوم ، وهى سوف تكون أسوأ غداً ، وهكذا دواليك حتى نصل إلى الأسوأ — ألا وهو الموت — ... » ! ولكننا نرى — مع ذلك — أن رفض الحياة كلها باسم الألم ، أو إدانتها بأسرها لمجرد أنها تنطوى على

(١) G. Gusdorf: "**La Parole.**", p. U. F., 1968, pp. 67 & 84, & 45 – 46.

بعض الشرور ، إنما هو حكم جائر تكذّبه تجربة البشر . ولو أن الناس لم يتبيَّنوا لحياتهم أى معنى ، أو لم يجلوا فى وجودهم أية متعة ، لاتفقوا جميعاً منذ زمن بعيد على أن يهووا من تلقاء أنفسهم إلى العدم ، ولكانت هذه هى نهاية الحياة ! أمّا والعالم موجود ، والحياة باقية ، فلا بد من أن يكون الإنسان قد أدرك أن الحياة هبة ، وأن عليه أن يستخرج من الوجود خير ما فيه . والحق أن « الألم » واقعة لا سبيل إلى إنكارها ، ولكن أحداً لن يرتضى لنفسه أن يتحاشى كل ألم بالتنازل نهائياً عن كل حساسية ! وليس أمعن فى التناقض من أن يريد المرء لنفسه الإحساس بالمتع واللذات ، دون التعرض لخطر الوقوع تحت ضغط الآلام والنكبات .

إننا كثيراً ما نعقد موازنة سريعة بين آلامنا ولذاتنا ، لكى نخْلُص إلى الحكم بأن كفة الألم ترجح بالضرورة كفة اللذة ! وربما كان أعجب ما فى الإنسان أنه يتطلّب من الحياة أنواعاً معينة من اللذات ، فإذا ما ضنَّت عليه الحياة بتلك اللذات (لأنها قد تكون مجرد نزوات أو محض أهواء) سارع إلى الحكم على الحياة كلها بأنها ألم محض أو عذاب مقيم ! وإن ذرة صغيرة من الرماد تعشو أبصارنا ، قد تكون هى الكفيلة — فى بعض الأحيان — بأن تجعلنا نلعن الإبصار ! وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن لحظة قصيرة من الألم قد تدفع بنا أحياناً إلى الكُفْر بالحياة ! وكثيراً ما نتناسى كل الخيرات التى وضعتها الحياة بين أيدينا ، وشتى المتع التى عملت على تزويدنا بها عبر الأيام والسنين ، لكى نركّز أبصارنا حول الألم القصير الذى نعانيه الآن ، أو الشرّ العابر الذى نستشعره فى اللحظة الراهنة ! ولكنْ ، ألا تدلنا التجربة نفسها على أن لحظات الألم والاحتضار لا تدوم فى حياتنا بقدر ما تدوم لحظات الغبطة والسرور ؟ وماذا عسانا أن نكون ، لو لم يكن من شأن أى ألم أن يجىء فينبّهنا إلى أخطائنا ، وعثراتنا ، وتهوّراتنا ؟ أليست خبراتنا الأليمة نفسها هى التى تجعلنا — فى بعض الأحيان — نفطن إلى قيمة الحياة ، ونزداد بها تعلّقا ، ونحرص أكثر فأكثر على الاستمساك بها ؟

صحيحٌ أن الحياة لا تخلو من صرعى أشقياء ، وصحيحٌ أيضاً أن نصيب البعض من الآلام قد يرجح نصيبهم من اللذات ، ولكنَّ هذا المصير التعس نفسه كثيراً ما يكون ثمرة لأفعالهم هم أنفسهم ، أو لأفعال غيرهم من البشر ، أكثر مما هو ثمرة لفعل الطبيعة ، أو نتيجة لِقَدَرٍ إلٰهى محتوم ! وقديما قال سقراط إنه لو طُلِبَ إلى البشر أن يتقاسموا فيما بينهم — بالعدل والقسطاس — كل ما فى الحياة من شرور وآلام ، لسارع كل فرد منهم إلى المطالبة بنصيبه الأصلى من الشقاء ! وعلى كل حال ، فإننا نحب الحياة ، ونتمسّك

بها ، ونُقْبِل عليها ، لأننا ندرك فى قرارة أنفسنا أنه مهما يكن فيها من ألم أو عذاب ، فإنها هى « القيمة الكبرى » التى تخلع على القيم الأخرى كلَّ ما لها من قيمة !(١) .

ولو أننا نظرنا — مثلاً — إلى « الحب »، لوجدنا أنه يمثل « قيمة » أساسية هامة من « قيم » الحياة البشرية . والحق أنه ليس أقسى على الموجود البشرى من أن يجد نفسه وحيداً لا يتواصل مع أحد ، ولا يتجاوب معه أحد ، حتى لقد قيل إن الإنسان لا يتوق مطلقاً إلى أن يكون « إلٰهاً متوحّداً » ، لأنه يشعر بالحاجة دائماً إلى غيره من الذوات .(٢) وليس ثمة شيء — سواء أكان موضوعاً أم حيواناً أم غير ذلك — يمكن أن يقوم بديلا عن الموجود البشرى الذى نحبه ونتعلق به . بل إننا حتى حين نحب شيئاً ما من الأشياء ، فإننا لا نحبه إلّا لأنه واسطة نستطيع عن طريقها أن نحقق ضرباً من التواصل مع ذات ما من الذوات . وما كان لأى مشهد طبيعى أن يستثير اهتمامنا ، أو أن يولّد لدينا أى شعور بالإعجاب ، لو لم تكن هناك ذوات أخرى تشارك — مثلنا — فى حياة الأزهار والأشجار والوديان والجبال والنجوم ... إلخ . ولو أننى كنتُ — وحدى — الكائن الواعى فى هذا العالم ، لما حدَّثتنى الكائنات الطبيعية إلّا عن وحدتى ، أو بالأحرى لوجدتُ نفسى فى حالة عدم اكتراث تام بإزاء مشاهد الطبيعة ! ومن هنا فقد تكون القيمة الكبرى للحب الشخصىّ أنه ينتزعنا من عزلتنا الميتافيزيقية ، لكى يقذف بنا إلى عالم الآخر ، بكل ما ينطوى عليه هذا العالم من مخاطر ومباهج وخصْب وثراء ! ونحن لا نحبّ « الآخر » ، لأنه ينفذ بنا إلى حياة باطنية جديدة ، ويكشف لنا عن قيم أخرى كانت مجهولة لدينا ، ويمتدّ بنا إلى عوالم روحية لم تكن لنا فى الحسبان ! فالحب هو بهجة الحياة الدنيا لدى ذلك الموجود البشرى الذى لا يملك سوى أن يحيا مع الآخرين ، ولا يجد له فى الوجود من عزاء سوى أن يرى من حوله شخصيات بشرية أخرى قد حُكِم عليها — مثله — بالفناء والموت !

وإذا كنا قد اعتبرنا « اللعب » بهجة أخرى من مباهج الحياة البشرية ، فذلك لأننا قد وجدنا فى « اللعب » مظهراً من مظاهر الشباب الدائم للذات الإنسانية ، وكأن الذات التى « تلعب » ذاتٌ فنّانة تنطلق فى نشاطها الإبداعى دون ما أدنى حدّ أو قيد ! وإذا كان « اللعب » يقترن فى العادة بفترة الطفولة التى تكاد تخلو من المشاغل والهموم ،

---

(١) Cf. P. Lamy: "**Le problème de la Destinée**", P. U. F., Paris, 1947, pp. 159 – 160.

(٢) Louis Vialle: "**Défense de la Vie**", Paris, Alcan, 1938, pp. 78 – 80.

فليس بدْعاً أن تكون متعة « اللعب » — لدى الشخص البالغ — هى متعة الارتداد إلى حياة الطفولة بكل ما فيها من تلقائية وانطلاق . ونحن نحبّ « النشاط الفنى » لأننا نجد فيه مظهراً من مظاهر النشاط الانطلاق الحرّ ، وكأن الفنان قد نجح فى تجاوز مطالب الحياة النفعية ، أو كأنه قد استطاع أن ينقلنا إلى عالم جمالىّ لا أثر فيه للغايات العملية ! فاللعب وسيلة فعالة من وسائل تجاوز الواقع ، إن لم نقل بأنه أداة ناجعة للعمل على التحرُّر من توتّرات الحياة ، وهمومها ، ومشاغلها ، وشتى مطالبها !

وأما « الضحك » ، فهو الصورة الثالثة من صور « التعالى على الواقع » ، حتى لقد ذهب بعض علماء النفس إلى أن للفكاهة طابعاً سويًّا صحيًّا ، باعتبارها وسيلة نافعة للتهرُّب — وقتياً — من بعض مشاغل الحياة وهمومها العادية . وآية ذلك أن العالم الواقعى — فى لحظة الضحك — قد يصبح وكأنْ لا وجود له ، أو كأنما هو قد أصبح نَسْيًا منسيًّا ! « والمرء حين يضحك ، فإنه ينسى كل همومه وآلامه ، بل قد ينسى حتى أوجاعه الجسمية نفسها ، لكى يرجع القهقرى بذهنه ، فيجد نفسه فى لحظة سريعة خاطفة ، فى العهد الذهبى الأول للبشرية . » ولقد كان فولتير يقول : « إن السماء قد أرادت أن تعوّضنا عن بعض ما ابتلتنا به من محن فى هذه الحياة ، فمنحتنا نعمة الأمل ونعمة الرُّقَاد » ، ولكن كانت Kant يعلق على هذه العبارة فيقول : « إنه ما كان أحرى بفولتير أن يضيف إليهما الضحك »(١) . والواقع أن الضحك إذْ يُلْقِى على الواقع ستارَ اللاواقعية ، وإذ يرفع عن هموم الحياة ما فيها من جديّة ، فإنه يهوّن على الإنسان عبء الحاضر ، ويعدّه لمواجهة المستقبل بروح البشر والترحاب . ومن هنا فإن للضحكة فِعْلًا سحريا فى شفاء النفس : لأننا نستطيع فى العادة بالابتسام والضحك أن نأخذ من الحياة أكثر مما نستطيع أخذه بالتقطيب والعبوس(٢) .

ولكننا لن نستطيع أن نغفل الواجهة الأخرى للعملة : فإن الأمانة الفكرية تلزمنا بأن نحدث القارئ أيضاً عن آلام الحياة وشرورها ومخاوفها ، دون الاقتصار على إبراز مباهجها وخيراتها ومسرّاتها . وليس فى وسع أحد أن يتجاهل ما فى الحياة البشرية من شرور : فإن المصير الإنسانى لا يخلو من مرض ، وألم ، وعذاب ، وشيخوخة ،

---

(١) Kant: "Critique de Jugement", trad. Gibelin, Paris, Vrin, 1951, p. 151.

(٢) زكريا إبراهيم : « سيكلوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٥٩ ، ص ١٠٨ — ١٠٩

وموت ! وقد لا يكون فى استطاعة إنسان — كائناً من كان — أن يزعم لنفسه أنه قد نجح نهائياً فى قهر كل تلك الشرور ، أو فى تجاوزها بصورة قاطعة . ونحن لا نملك سوى الاعتراف بأن التجربة البشرية التى نصطدم فيها بحدودنا ، ونلتقى فيها بخبرات الألم والمرض والشيخوخة ، إنما هى تجربة واقعية إلى أقصى حدّ . ولكن من المؤكد أن « الألم » لا يمكن أن يكون بالنسبة إلينا بمثابة « المطلق » : لأن التجربة نفسها شاهدة على أن الدوافع الأصلية للحياة لَا تَلقىَ ضرباً من الإحباط ، وبالتالى فإن الحياة بطبيعتها لا تمثل قوة مولّدة للآلام ! ومهما يكن من أمر الشرور التى تقترن فى العادة بحياتنا الطبيعية ، فإن الملاحظ أننا قلما نعدُّ الحياة — فى ذاتها — بمثابة شرّ ، بدليل أننا قلما نفكر فى التنكّر لها أو الكفر بها ، اللهمّ إلا فى حالات نادرة قد تكون هى نفسها تعبيراً عن ضرب من التعلق بالحياة والنزوع نحو صورة من صور السعادة ! والحق أن الإنسان يريد أن يعيش ؛ وليست القيمة — فى نظره — هى ما من شأنه أن يهدم الحياة ، بل هى ما من شأنه أن يساعدها على الدفاع عن نفسها ، وأن ينقذها من براثن اليأس . وحين يُقدم الإنسان على الانتحار ، فإنه لا يرتكب فعلته هذه إلّا لأنه يرى فى التنازل عن الحياة « خيراً » يوفر عليه آلام الحياة ، وكأن هذه هى الطريقة الوحيدة للتخلّص من الشر ، والتحامى عن الألم ! وأما فى العادة فإننا نواجه الحياة بضرب من الشجاعة الوجودية التى تستند ضمناً إلى الشعور بأن الحياة مصدر كل قيمة ، وأنه هيهات لأحد أن يجد فى « العدم » المبرر الأوحد للبقاء !

صحيحٌ أن حياتنا لا تخلو من مخاوف : فإننا نخشى المستقبل ، ونجزع من الشيخوخة ، ونخاف الموت ، ولكننا نشعر فى الوقت نفسه بأن فى الحياة من المرونة ما يجعلها قادرة — بوجه ما من الوجوه — على تجاوز شتى العوائق ، وتخطّى كافة العقبات ! وقد تعلو صيحات فلاسفة التشاؤم — وعلى رأسهم شوبنهاور — معلنة أن « المعرفة » أسمى من « الحياة » ، وأن « المعرفة » تكشف لنا عما فى « الحياة » ، من شرّ أصلىّ ، فلا بد لنا من أن نهدم بالمعرفة تلك « الحياة » الشريرة الطافحة بالآلام . ولكننا — مع ذلك — قلما نضع « المعرفة » فوق مستوى « الحياة » : لأننا نشعر بأن الحياة هى « القيمة » الكبرى التى تنتظم بالقياس إليها سائر القيم الأخرى (بما فى ذلك قيمة المعرفة) . ولعلّ هذا ما عبَّر عنه أحد الباحثين حين كتب يقول « إن كل جهد نقوم به من أجل المعرفة ، إنما ينبعث هو نفسه عن الحياة ، والرغبة فى العمل على

استبقائها . »[١] . فالمعرفة هى — بوجه ما من الوجوه — فى خدمة الحياة ، و « الحقيقة » نفسها قد لا تكون — بمعنى ما من المعانى — سوى مجرد « قيمة حيوية » . ولسنا نعنى بذلك أننا لا نستطيع أن نحيا إلا على الأساطير أو الخرافات أو الأكاذيب أو الأوهام ، بل نحن نعنى أن الحياة تتكفل بحل مشكلاتها وفض متناقضاتها ، وكأنَّ « التشاؤم النظرىّ » لا بد من أن يستحيل فى خاتمة المطاف إلى « تفاؤل عملىّ » [٢] !

وأخيراً ، نلاحظ أن الكثيرين يتشاكون من قصر الحياة : لأنهم يشعرون بأن أيامهم معدودات ، وأن لحظات حياتهم قطرات فى محيط ، فى حين أنهم يتطلّعون إلى الحياة الطويلة ، ويطمعون فى البقاء المستمر . وفات هؤلاء أنه ليست العبرة بطول الحياة أو قصرها ، بل العبرة بعمق الحياة أو ضحالتها . وإذا كان ثمة حياة تحمل دلالة أو معنى ، فتلك هى الحياة العميقة الحافلة باللحظات الكبار . ولم يجانب إمرسون الصواب حين قال إن حياة الكثيرين قد تكون طويلة أكثر من اللازم : فإن حياةً تنتهى بالمرء إلى شيخوخة هادئة لم يتخلّلها المرض ، لا يمكن أن تكون حياة مليئة خصبة ، بل هى مجرد حياة خاوية تافهة : حياة لم يُحقق فيها شىء ، ولم يتم فيها إبداع أى شىء ، فهى عمر تبلّد ، وزمن ضاع ! وهناك لحظات قصار ، كلحظات العيان ، والحب ، والابتسامة الرقيقة ، والنظرة العاشقة ، قد تتركز فيها كل معانى الحياة ، فتبدو كما لو كانت تحمل فى طواياها مذاق الخلود ! ولا ريب ، فإن الحياة المليئة الخصبة هى تلك التى تعرف كيف تصعد إلى الذُرَىٰ ، وتدرك كيف يمكنها أن تتركّز ! وقديماً قال هوميروس : « إن الآلهة لا تجود على البشر الفانين بنصيبهم من العقل ، اللهمَّ إلَّا يوماً واحداً » ![٣]

والحق أننا لو نظرنا إلى تاريخ الإنسان ، لوجدنا أنه هو وحده (فى عالم التاريخ الطبيعى الشامل) الذى يستبقى ذكر الآباء والأجداد من عظماء وأبطال وقادة ومصلحين . وآية ذلك أننا نتذكر أولٰئك العظماء الذين ضحوا بأنفسهم فماتوا ليعيشوا ، بدلًا من أن يعيشوا ليموتوا ! إنهم الأبطال الذين مضوا فى أرجاء العالم يبذرون الحياة ، ويسفحون الدم من جنباتهم المشقوقة ، فنبت الخير من تضحياتهم ، وكانت

---

(١) Louis Vialle: "Défense de la Vie", Alcan, Paris, 1938, pp. 163 – 164.

(٢) زكريا إبراهيم : « المشكلة الخلقية » (رقم ٦ فى مجموعة المشكلات الفلسفية) ، مكتبة مصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢٧٩

(٣) E. C. Lindeman: "Basic Selection from Emeson." 1960, p. 129.

جراحهم ينبوع حياة أخصب المستقبل لأبنائهم وأحفادهم من بعد ! أجل ، إن تاريخ الإنسانية هو وحده الذى نعثر فيه على أمثلة حية لتلك الحياة المليئة الخصبة التى لم يأل أصحابها جهداً فى أن يفيضوا على الآخرين ، ويبذلوا من أنفسهم للآخرين ، ويتفانوا فى خدمة الجميع ، ويعملوا فى سبيل تحقيق سعادة المجموع . ولعلّ هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى ربط الحياة بمعانى القوة ، والفيض ، والخصوبة ، والسخاء ،[٢] ، بدعوى أن الحياة هى الخصب والامتلاء ، أو الوفرة والسخاء ؛ وما « السخاء » سوى الخلق والإبداع ، والعمل المستمر فى سبيل الإزهار والإثمار . ولولا هذا السخاء — فيما يقول هؤلاء — لأقفرت الحياة ، وذبلت الشخصية ، وبالتالى لكان الموتّ ، ولكان الفناء ! وهكذا ارتبطت قيمة الحياة — فى ذهن هؤلاء — بمعانى التضحية والتفانى وحب الآخرين ، فأصبحت زهرة الحياة البشرية هى ذلك « المثل الأعلى » الذى يضفى على الوجود البشرى كل ما له من معنى !

* * *

أما بعد ، فقد قيل لأحدهم يوماً « ها هو ذا كتاب جيّد » ، فكان جوابه : « إذن ، فسيكون أمامى يومٌ آخر لأعيش ! » . ونحن لا نطمع فى أن نزيد حياة القارئ يوماً كاملًا ، بل كل ما نأمله أن يجد فى هذا الكتاب ساعة واحدة ، إن لم نقل لحظة واحدة ، يضيفها إلى لحظات عمره ! ولن يأخذ علينا القارئ — فيما نظن — أننا لم نقُل له كل شيء ، فإن القارئ ليعلم بلا شك « أن السرّ فى إشاعة الملل بين الناس هو الحرص على ذكر كل شيء » ! وحَسْبنا أن نكون قد استطعنا أن نقول شيئاً ، أوْ أن نكون قد نجحنا فى حمل القارئ على التفكير لحسابه الخاص ، ليقول لنا شيئاً ! ؛ والله ولىّ التوفيق ،

القاهرة فى ٩ فبراير سنة ١٩٧١ — زكريا إبراهيم

(١) Léon Ollé – Laprune: "Le Prix de la Vie", Belin 54e éd., pp. 80 – 1.

مقدمة

... لماذا أعيش ؟ وما معنى الحياة ؟ وهل تستحق الحياة أن تعاش ؟ تلك أسئلة طالما أثارها الإنسان فى كل زمان ومكان ، دون أن يتمكن يوما من الإجابة عليها إجابة شافية كافية . وقد يَقْنَع الإنسان أحيانا بإثارة هذا التساؤل الفلسفى عن « معنى الحياة » ، واثقا فى قرارة نفسه بأنه هيهات له أن يصل يوماً إلى إزاحة النقاب عن « سر الوجود » ، ولكنه مع ذلك يأبى إلا أن يمضى فى عملية طرح هذا الإشكال ، وكأنما هو يتمسك — على الأقل — بحقه المشروع فى التساؤل والتعجب والدهشة وحب الاستطلاع !

وليس بدعا أن يتساءل الإنسان عن معنى الحياة ، فإن الإنسان هو الكائن الوحيد الذى لا يكاد وجوده ينفصل عن عملية تساؤله عن الوجود ، خصوصا وأن « وجوده » ليس مجرد « واقعة » تدخل فى نطاق « ما هو كائن » ، وإنما هو « واجب » يدخل فى نطاق « ما ينبغى أن يكون » وهذا هو السبب فى أن الإنسان يشعر دائما بأنه لم يوجد بعد ، وإنما لازال عليه أن يوجد !

إننا جميعاً نعرف « قيمة » الحياة

وهنا قد يقال إن الحياة — أولاً وقبل كل شيء — واقعة ليس علينا إلا أن نتقبلها ، بدليل أننا لم نطلب الوجود ، بل وقد وجدنا أنفسنا أحياء على الرغم منا ، ودون أن يكون لإرادتنا فى ذلك مدخل ! ولعل هذا ما عبر عنه الفيلسوف الفرنسى بسكال حينما قال : « لقد أبحرت بنا السفينة ، وليس فى وسعنا سوى أن نمضى ! » فالوعي البشرى لا يتفتح على الوجود ، إلا لكى يجد نفسه منخرطا فى سلك الحياة ، مندمجاً فى تيار الوجود . ونحن لا نعرف من أين جئنا ، ولكننا نعرف — على الأقل — أن « الوجود » هبة مجانية ! ومهما اختلفت آراؤنا فى الحكم على « قيمة » هذه « الهبة » ، فإن من المؤكد أن الغالبية العظمى منا تتمسك بأهداب الحياة ، وترى فى « الوجود » نعمة كبرى لا تعادلها نعمة أخرى . وربما كان هذا ما عناه « مالرو Malraux » حينما كتب يقول : « إن الحياة لا تساوى شيئا ، ولكن شيئا لا يساوى الحياة » ! صحيح أن ثمة أشخاصا يتحرون ، ولكن المنتحر يعرف قيمة الحياة ، بل هو يعلّق عليها من الأهمية أكثر مما تستحق : بدليل أنه على استعداد للتنازل عن الحياة نفسها ، إذا لم تجئ كما يطلبها هو .. فالمنتحر لا يتخلى

عن الحياة ، إلا لأنه يحب الحياة أكثر من اللازم .. إنه يفضل « الموت » على « حياة » لا تكون من الخصب والامتلاء بحيث تستحق أن تعاش ! فليس في « الانتحار دليل على تفاهة الحياة » ، بل إن فيه اعترافا ضمنيا بقيمة الحياة ، وإلا لما أقدم المنتحر على التخلص من الحياة ، لمجرد أنها لم تحقق له كل ما يهدف إليه من « أسباب البقاء » .

الحياة تحمل — في ذاتها — مبررات وجودها !

والحق أنَّ الإنسان العادى يشعر تماما بأن الحياة تمضى من تلقاء نفسها ، وأنها تحمل في ذاتها مبررات وجودها . وقد نتساءل أحيانا عن معنى « حياة » ذلك الإنسان العاطل الذى يقضى كل وقته في الشمس ، ولكن من المؤكد أن « الدفء » الذى يستشعره مثل هذا الإنسان هو في حد ذاته كاف للاستمرار في البقاء !

والظاهر أن الحياة وحب الحياة يسيران دائما جنبا إلى جنب : فإن في تفتُّح الحواس للوجود الخارجي ما قد يبرر — في بعض الأحيان — تعلق الإنسان بالحياة . وآية ذلك أن حواسنا التى تنفعل ، وتهتز ، وتدرك ، وتحمل إلينا العديد من الشحنات الوجدانية ، هى التى تجىء فتوثق صلتنا بالعالم الخارجى وهى التى تعمل في العادة على تحقيق « التناغم » بيننا وبين الواقع . وهذا هو السبب في أن « الإدراك الحسى » كثيرا ما يستحيل لدى الإنسان إلى « إدراك جمالى » . Aesthetical . وليس من شك في أن هذا « الإدراك الجمالى » هو الأصل في تلك « المتعة » البدائية التى يستشعرها الإنسان حين يوجد بإزاء الطبيعة ، أو حين يتملى جمال بعض الكائنات . وليس من الضرورى أن يكون المرء فنانا ، لكى يستشعر مثل هذه « المتعة » ، وإنما حسبه أن يفتح نوافذ حسه ، حتى تنفعل ذاته بآلاف من الشحنات الإدراكية والوجدانية . فالإدراك الحسى نفسه أداة من أدوات التعلُّق بالحياة ، والإقبال على المزيد من أسباب الحياة !

وهنا قد يعترض معترض فيقول : ولكن إذا كانت هذه هى سُنَّةُ الحياة مع الإنسان ، أو سُنَّة الإنسان مع الحياة ، فما بال الكثيرين يتساءلون عن معنى الحياة ، وكأنما هم لا يجدون لها طعما ، ولا يرون لها قيمة ؟ وردنا على هذا الاعتراض أن التساؤل عن « معنى الحياة » كثيرا ما يقترن بضعف « سَوْرَة الحياة » ، أو بعجز الإنسان عن مقاومة بعض مصاعب « الحياة » . فالناس — في العادة — لا يشرعون في التساؤل عن معنى حياتهم ، اللهم إلا حين تكون حياتهم قد فقدت « تلقائيتها » الطبيعية ، وبالتالى حينما يكونون قد فقدوا « مبررات » وجودهم . وأما حين تسير

الحياة سيرها الطبيعى ، وحين يمارس الإنسان نشاطه التلقائى العادى ، فإنه قد لا يُعَنِّى نفسه بالتساؤل عن معنى الحياة ، لأنه يشعر عندئذ بأن فى مجرد الاستمرار على قيد البقاء ما يجعل من « الحياة » قيمة سوية تحمل فى ذاتها مبررات وجودها . ولعل هذا هو السبب فى أن بعض علماء النفس يَرَوْن فى مجرد تساؤل الإنسان عن « معنى » حياته ، عَرَضا من أعراض « المرض النفسى » ، لأنهم يعرفون أن هذا التساؤل قلّما يُلِحُ على الإنسان ، اللهم إلا حين تكون حياته قد شرعت تنحدر إلى هاوية « العبث » أو « المحال » أو « اللامعقول » .. ولكن فيلسوف القرن العشرين قد أصبح يدرك أن وجود الإنسان لا يمكن أن ينفصل عن عملية تساؤله عن معنى وجوده ، فهو لا يجد مانعا من أن يطرح هذه المشكلة الوجودية بصورة واضحة صريحة ، بدلا من أن يدع الإنسان المعاصر نهْبا لمشاعر القلق ، والخواء ، والضياع ، والعدم !

ومن هنا فقد يحسن بنا أن نحاول إلقاء بعض الأضواء على هذا الإشكال ، واثقين من أن الموجود البشرى لا يثير هذه المشكلة ، إلا لأنه هو نفسه ربيب « المعنى » ، ونصير « المعقول » ، ومبدع « القيم » ..

مشكلات عديدة حول السؤال عن « معنى الحياة »

ولو أننا تساءلنا الآن : « ماذا تعنى الحياة ؟ » ، لوجدنا أن هذا التساؤل نفسه يحمل بدوره علامات استفهام كثيرة ، يدور جانب منها حول مدلول كلمة « يعنى » ، ويدور الجانب الآخر منها حول مدلول كلمة « الحياة » . ونحن حين نتحدث فى العادة عن « معنى » أية عبارة أو أى قول ، فإننا نقصد بهذه الكلمة « دلالة » هذه العبارة أو « مضمون » ذلك القول . وإذ أجد نفسى بإزاء عبارة يقولها أحدهم فلا أفهم مراده ، أو لا أدرك مقصده ، وعندئذ قد يحدث أن أسائله : « ماذا تعنى بهذه العبارة ؟ » . ولكن المفروض فى « العبارة » أن تجىء حاوية لمعناها ، بحيث تكون دلالتها متضمنة فى ثناياها . وحين يقول بعض الفلاسفة المنطقيين إن معنى أية عبارة متضمن فى صميم تركيبها اللغوى ، فإنهم يعنون بذلك أن فى وسعنا عن طريق التحليل اكتشاف هذا المعنى ، على شرط أن يكون تركيب العبارة سليما .. ولكن ، هل يكون معنى الحياة متضمنا — على هذا النحو — فى باطن الحياة نفسها ؟ أو بعبارة أخرى : هل نجد سبيلا — عن طريق التحليل — إلى استخلاص « معنى الحياة » من صميم الحياة ؟ لا شك أنه لن يكون فى استطاعتنا أن نجيب على هذا السؤال بالإيجاب ، فإن الحياة أعقد من أن

تكون مجرد « ظاهرة مركبة » يمكننا أن نحللها إلى عناصرها البسيطة ، كما نحلل العبارة (مثلا) إلى مفردات ..

ثم هناك صعوبة أخرى تكمن فى كلمة « الحياة » نفسها : إذ ما الذى نعنيه هنا بهذه الكلمة ؟ هل نعنى بها حياة الفرد ، أم حياة النوع ؟ أو بعبارة أخرى : أترانا نتحدث هنا عن حياة الإنسان ، أم عن حياة البشرية بأسرها ؟ وهل نُشير بهذا اللفظ إلى الحياة البيولوجية على المستوى الطبيعى الصرف ، أم نحن نتحدث أيضا عن الحياة النفسية والاجتماعية والحضارية للكائن البشرى ، بكل ما تنطوى عليه من تنوع ووفرة وتعقيد ؟ وإذا افترضنا أن لحياة النوع البشرى — ككل — « معنى » ، فهل ينسحب هنا « المعنى » على حياتى — كفرد — ؟ وإذا كان فى استطاعتنا أن نفسر الحياة البيولوجية الصرفة (على افتراض أن ثمة مبدأ علميا أو مبادئ علمية تكفل فعلا بتفسيرها) فهل نكون بذلك قد فسرنا حياة ذلك « الكائن الحضارى » الذى استطاع أن يخترع اللغة ، والعلم ، والآلة ، والتكنية .. إلخ ؟!!

كل تلك أسئلة يأخذ بعضها برقاب البعض الآخر ، وهى تحتاج إلى الكثير من التأمل والتفكير قبل أن يكون فى استطاعة أى باحث الإدلاء بأى رأى (يقينيا كان أم ظنيا) فيما تتضمنه من مشكلات . ولكن الذى لا شك فيه أن الفيلسوف المعاصر حين يتحدث عن « معنى الحياة » فإنه يعتنق فى العادة وجهة نظر الموجود الفرد الذى يثير هذه القضية لحسابه الخاص ، محاولا تأكيد وجوده الذاتى فى وجه شتى أمارات « اللامعقولية » و « العبث الشامل » و « عدم الاكتراث » ، بل و « الموت » !! فالإنسان الذى يثير هذه المشكلة إنما هو ذلك « الموجود الناطق » الذى لا يستطيع أن يتصور أن تكون الحياة مجرد « أقصوصة يرويها أحمق » لأنه هو نفسه « كاشف المعانى » و « خالق القيم » ، بل لأنه الموجود الذى يشعر فى قرارة نفسه أنه لولاه هو ، لصارت الحياة خلوا من كل معنى أو قيمة !

الموت هو الذى يخلع « معنى » على الحياة !

بيد أن البعض قد يقول إنه أيا ما كانت الحياة ، فإنها لا يمكن أن تنطوى على أى « معنى » ، ما دام « الموت » هو الخاتمة الأليمة التى لا بد من أن تجيء فتذرو هذه الحياة مع الرياح ! وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن سم الموت هو الذى يجعل للحياة طعم الرماد ! وإلا ، فقل لى — بربك — ماذا تعنى حياة لا بد من أن تفضى — فى خاتمة

المطاف — إلى تلك النهاية التعسة التي تحيل « الذات » إلى مجرد « موضوع » ؟ ما قيمة كل تلك الجهود التي يبذلها الإنسان ، إذا كان لا بد لها يوما من أن تتحطم على صخرة الموت العاتية ؟ ..

كل تلك صيحات طالما ارتفع بها صوت الإنسان ، منذ عهد النبي سليمان الذي قال « الكل باطل وقبض الريح » ، حتى عصر بعض فلاسفة الوجودية الذين أعلنوا أكثر من مرة أن الإنسان « نزوه عابرة لا طائل تحتها » . Passion Inutile

... ولكن الإنسان الذي طالما تمرد على الموت ، كثيرا ما ينسى أو يتناسى أن الموت هو الذي يخلع على حياته معنى ! وإلا فهل كانت الحياة لتعني شيئا ، لو أنها كانت مستمرة إلى ما لا نهاية ، أو ممتدة إلى غير ما حد ؟ أليس الموت هو الذي يخلع على الحياة قيمتها ، لأنه هو الذي يشعرنا بأن اللحظات الموجودة بين أيدينا محدودة معدودة ، وأن الزمان الذي نتمتع به مقدور موقوت .. إن الإنسان الذي يحيا في الزمان « موجود مُتَناه » يدرك أن الفرص لا تعوَّض ، وأن الماضي لا يَقْبل الإعادة ، وأن الحياة لا تحتمل التأخير . فهو يدرك قيمة الحياة حين يفطن إلى أن زمانه محدود ، وأن لحظاته قصار معدودات ! وأمّا لو كانت الحياة أمامي لا متناهية ، لما كان ثمة ما يدعو إلى التعجُّل بعمل ما أريد ، فإن ما لا أستطيع عمله اليوم ، يمكنني أن أنهض بأدائه غدا ، أو بعد غد ، أو بعد ملايين السنين !! ولن يكون ثمة معنى للعمل أو النشاط ، في كنف حياة أبدية (لا نهاية لها) ، فإن الشرط الأول للعمل أو النشاط أن تكون ثمة حاجة مُلِحَّة لتحقيقه أو النهوض به . وأما حيث لا يكون ثمة وجه للعجلة أو الإلحاح أو الضرورة ، فلن يكون هناك وجه للحاجة إلى التنفيذ أو الإنجاز أو التحقيق .. وهذا هو السبب في أن الزمان نسيج وجودنا البشري ..

... إنا لنريد أن نحيا ، ولكننا ننسى أنه لا بد لنا أيضاً من أن نموت لكي نحيا ! وليس « الموت » هنا سوى ذلك « الحد » الذي يضع للحياة « خاتمة » حتى تكتمل . إنه اللمسة الأخيرة « التي يصبح بعدها « العمل الفني » موضوعا جماليا متحققا ! ولو كانت حياتنا مستمرة لا تُعْرف لها نهاية ، لكانت جهدا عابثا لا معنى له ولا غاية ! فنحن نموت لأنه لا بد لنا من أن نحيا . والحياة نفسها هي هذا السير الوئيد (أو السريع) نحو التحقق والاكتمال !

وحين قال أحد العلماء (وأظنه بيشا Bichat) « إن الحياة هي الموت » ، فإنه لم يكن يتلاعب بالألفاظ (وليس هذا شأن العلماء) وإنما كان يُعبِّر عن هذا السر المحتوم

نحو لحظة الفناء ؛ وهو ما يُمَثِّل الجهد المتّصل المضطرد الذى تقوم به الحياة فى سبيلها إلى « التحقُّق » . فما بالنا نتمرَّد على « الموت » ، وهو الذى لولاه لما صارت الحياة حياة ؟

الحياة توتُّر مستمر بين « ما هو كائن » و « ما ينبغى أن يكون »

على أن ثمّة تشابها عجيبا بين الحياة والموت ، طالما حرصت « حكمة الشعوب » على إبرازه : فإن الإنسان يُولد بمفرده ويموت بمفرده ، كما أن الإنسان لا يُولد إلا مرة واحدة ، ولا يموت إلا مرة واحدة ! ومعنى هذا أننا هنا بإزاء ظاهرتين فرديتين لا بد لكل إنسان من أن يعيشهما لحسابه الخاص،دون أن يكون فى وسع أحد أن يعانيهما بدلا منه . وبين لحظة الميلاد ولحظة الوفاة ، تبدو الحياة أشبه ما تكون بطريق لا بد من أن يقطعه الإنسان . ومهما اختلفت أساليبنا فى قطع هذا الطريق ، فإن من المؤكد أنه ليس فى وسع أحد أن يحدد أمامى معالمه . بحيث ألا يكون علىَّ سوى أن أنهج سبيلا واضحا مرسوما من ذى قبل .. وليس عنصر « المجهول » الذى تنطوى عليه كل حياة سوى مجرد تعبير عن هذا التساؤل الذى يرتسم بالضرورة حول كل وجود فردى ، لمجرد كونه وجودا جديدا أصيلا ..

والواقع أن حياتى أو حياتك لا تزيد عن كونها حزمة من الإمكانيات التى تفتقر إلى التحقق حتى تستحيل إلى أفعال أو وقائع . وليس وجودى أو وجودك سوى هذا السعى المستمر الذى يضطلع به كلٌّ منا فى سبيل العمل على تحقيق ذاته ، عن طريق تحويل « الإمكان » إلى « واقع » .. وقد تختلف الإمكانيات الموجودة بين أيدينا ، ولكن أحدا منا لا يمكن أن يكون مفتقرا تماما إلى كل إمكانية ، وإلا لما كان أمامه « فعل » يحققه أو « حياة » يعيشها .

وأنت حين تفرغ من تحقيق بعض إمكانياتك ، فإنك لا بد من أن تجد نفسك بإزاء إمكانيات أخرى ما زال عليك أن تحققها ، وإلا لما كان ثمة معنى لاستمرار بقائك .. وهناك فروق فردية بين الناس فى هذا المضمار : فإن البعض يتعجل بتحقيق إمكانياته ، فى حين يتباطأ البعض الآخر فى تحقيقها ، وهلم جرا . ولكن الذى لا شك فيه أن الحياة البشرية لا بد من أن تتخذ باستمرار طابع التوتُّر بين « ما هو كائن » و « ما ينبغى أن يكون » ، وليس هذا « التوتُّر » سوى تعبير عن ذلك « البون النفسى » الذى يفصل « إمكانيات » الإنسان عن « عالم الواقع » . فأنت لا تستطيع أن تعيش دون أن تعبىء

كل طاقاتك الجسمية والنفسية لتحقيق إمكانياتك الضمنية التى مازالت تلتمس الخروج إلى عالم النور . والإنسان حين يسير على طريق الحياة ، يُحِسُّ فى كثير من الأحيان بأنه محصور بين ضغط الماضى وجذب المستقبل ، فهو لا يملك سوى مواصلة السير فى حاضره المستمر الذى لا يخرج عن كونه توتُّـرا بين « ما قد كان » و « ما سوف يكون » . ولو أحس الإنسان بأنه قد حقق كل شىء ، دون أن يكون أمامه ما يحققه فى المستقبل لكان معنى ذلك أن حياته قد أجدبت أو أقفرت ، وما الإجداب أو الإقفار سوى الموت ! صحيح أن الشيخوخة قد تقترن فى بعض الأحيان بضيق دائرة الإمكانيات الفردية ، ولكنها لا يمكن أن تعنى تماما انعدام كل إمكانية .. ولو قدِّر لأى فرد منا أن يشعر فعلا بأن كل إمكانياته قد تحققت ، وأنه لم تعد أمامه أية إمكانية (ولو ضئيلة) تقبل التحقق ، لكان هذا الشعور نفسه موتا قبل الموت ! ولكن الإنسان — لحسن الحظ — قلما يقع ضحية لمثل هذا الإحساس المَرضىّ المضاد لطبيعة الحياة .

« أنا أفعل ، فأنا إذن موجود » !

لقد كان الفيلسوف الفرنسى ديكارت يقول : « أنا أفكِّر ، فأنا إذن موجود » ، وكأن « الفكر » هو الذى يُكَوِّن ماهية « الوجود » البشرى . ولكن هذه القضية لم تلبث أن تعرضت للكثير من المآخذ على أيدى الفلاسفة اللاحقين لديكارت ، إلى أن جاء المفكر الفرنسى مين دى بيران Maine de Biran فقال قولته المشهورة : « أنا أفعل ، أو أنا أريد ، فأنا إذن موجود » ! وكانت حجة دى بيران فى هذا الصدد أن المرء لا يوجد حقا إلا حين يُدْخِل على العالم الواقعى تغيراً أصيلا يحمل طابعه الخاص ، بحيث يجعل من « فعله » شهادة شخصية على قدرته الإبداعية . والحق أن الحياة فى صميمها فعل ، لأن الموتى وحدهم هم الذين لا يعملون ! ونحن حين نعمل فإننا لا نعَدِّل من العالم الخارجى فحسب ، بل نحن نغيِّر أيضا مما بأنفسنا . وإذا كان البعض قد وجد فى « العمل » المعنى الأوحد للحياة الإنسانية ، فما ذلك إلا لأن العمل هو الظاهرة الوحيدة المساوقة للوجود البشرى بصفة عامة . وآية ذلك أن الإنسان لا يستطيع أن يحيا دون أن يعمل ، وهو لا يستطيع أن يعمل دون أن يحقق ذاته فى عالم الواقع . وحتى لو نظرنا إلى الحياة على المستوى البيولوجى الصرف ، لوجدنا أن حياة الكائن العضوى لا بد من أن تتخذ طابع الممارسة السوية لوظائفه الحيوية . وليس من شك فى أن هذه

الممارسة لا يمكن أن تقف عند حد النشاط التلقائى والتقبُّل السلبى ، بل هى لا بد من أن تمتد أيضا إلى مجال التحقيق الخارجى والإنتاج الإيجابى . وكلما زادت درجة الكائن الحى من الحيوية ، زادت بالتالى درجته من الإنتاج . فالحياة — بهذا المعنى — عمل ، ونشاط ، وجهد ، وإنتاج ، وخصوبة ، وإثمار ، ووفرة ، وإبداع . والإنسان الذى يعمل قلما يشعر بالحاجة إلى التساؤل عن معنى وجوده ، لأنه يشعر بأن فى نشاطه الإبداعى ما يحمل فى ذاته مبررات وجوده . وأنت حين تأخذ على عاتقك النهوض برسالة هامة تعمل فى سبيلها ، تستشعر عندئذ أن ثمة غاية تحيا من أجلها . ولما كانت الغايات والأهداف والمشروعات هى التى تولِّد فى نفوس الأفراد الرغبة فى القيام بالكثير من الجهود والأعباء والمحاولات ، فإن الحياة لا تكتسب معنى إلا فى أعين أولئك الذين يجعلون من أنفسهم قنطرة يعبرُ عليها « الواقع » نحو « المثل الأعلى » !

... لقد كان عيسى عليه السلام يقول : « إن الشجرة التى لا تثمر ، تُقْطَع وتُلْقَى فى النار .. من ثمارهم تعرفونهم » .. فليس فى وسع الإنسان أن « يحيا » ، دون أن « يثْمِر » ، اللهم إلا إذا ارتضى لنفسه أن يكون شجرة جرداء لا تعطى ثمراً ! وليس أيسر على الإنسان من أن يهبط بنفسه إلى مستوى الجدب والإقفار ، ولكنه عندئذ يحكم على نفسه بأنه غصن ذاو لم يعد يصلح إلا النار ! وأما حين تنشط فى أعماق الفرد سَوْرَة الحياة ، فهنالك لا بد للإنسان من أن يشعر بأنه كالينبوع لا يملك إلا أن يُفيض . وكما أن الشمس لا تملك إلا أن تُضيء ، بل كما أن الضوء لا يملك إلا أن يُشيع الدِّفء فإن الحياة البشرية الخصبة لا تملك إلا أن ترسل أنوارها ، وتعطى ثمارها . وحين تضعف فى نفسك معانى الوجود ، فما عليك إلا أن تهتف مع الفيلسوف : أنا أريد ، أنا أفعل ، إذن فأنا موجود » !

— الحياة قالب فارغ ، عليك أنت أن تملأه ..

... ولكنك قد تقول : « إننى أعلم أننى موجود ، وأما الذى لا أعلمه — على وجه التحديد — فهو معنى هذا الوجود » ! ومثل هذا القول — فى رأينا — يتجاهل حقيقة هامة لا بدَّ لنا من العمل على إبرازها ، وتلك هى أن الوجود قالب فارغ علينا نحن أن نملأه . فليس معنى الحياة كامنا فى الحياة ، كما يكمن الثعبان فى حُجْره ، أو كما يكمن الجنود فى مخابئهم ، وإنما يكمن فى معنى الحياة فينا نحن أكثر مما يكمن فيها ! ومعنى هذا أن الحياة فى ذاتها « مادة غُفْل » أو « هيولى محايدة » (إن صح هذا التعبير) ، علينا نحن

أن نخلع عليها ما نشاء من « الصور » . وربما كان الخطأ الأكبر الذى طالما وقع فيه القائلون بالعبث أو اللامعقول Absurde ، أنهم قد راحوا يبحثون فى الحياة عن « صورة » أو « معنى » أو « ماهية » فلما لم يجدوها راحوا يعلنون أنه لا معنى للحياة على الإطلاق ! وفات هؤلاء أنك لا يمكن أن تسائل الرخام أو المرمر عن معناه ، ولكنك تستطيع أن تتطلع إلى تماثيل ليو. ناردو دافنشى أو ميكائيل أنجيلو أو رافائيل ، فتدرك عندئذ معنى الرخام أو المرمر ! فليس فى الحياة ذخيرة حاضرة من « المعانى » ، بل هناك قوى كامنة تستطيع أن تصنع منها ما تشاء من « المعانى » .

وإذا كان البعض قد شاء أن يجعل من « الحب » معنى الحياة ، فما ذلك إلا لأن « الحب » كثيرا ما يكون هو الكفيل بملء قالب الحياة الفارغ ! وآية ذلك أنك حين تحب ، فإنك تشعر بأنك لم تعد « زائدا عن الحاجة — De trop (كما يقول التعبير الفرنسى) مادمت تستمد من « المحبوب » مبررات وجودك ! وإن المحبين ليتطلعون إلى العالم فيرونه بعيون جديدة ، وينظرون إلى الطبيعة ، فيخيل إليهم أنهم يرونها للمرة الأولى ، وما ذلك إلا لأنهم قد أحسوا — على حين فجأة — بأن القالب قد امتلأ ، وأن الإطار الفارغ قد أصبح يضم صورة ! لقد كانت حياتهم خاوية فارغة جدباء ، فصارت بعد الحب عامرة حافلة فياضة ! ولما كان من شأن « المعنى » أن يرقى من الجزء (أو الأجزاء) إلى الكل ، فليس بدعا أن يكون اللقاء القصير أو النظرة الخاطفة أو الحديث العابر ، هو الكفيل بإشاعة « المعنى » فى الحياة بأسرها . ولكن من شأن المعنى أيضا أن يهبط من الكل إلى الجزء (أو الأجزاء) . فالحياة التى يسيِّرها دافع قوى ، سواء أكان هو العمل أو الحب أو الأمل أو الدفاع عن الإنسانية ، أو غير ذلك ... لا بد من أن يشيع فى أصغر أحداثها وأتفه مظاهرها إحساس عارم بالهدف ، وشعور حاد بالمعنى . ومن هنا فإن حركة المعنى المزدوجة : من الأجزاء إلى الكل ، ومن الكل إلى الأجزاء ، هى بمثابة السورة الحية L'elan vital التى تشيع لدى الإنسان القدرة على مقاومة العبث ، ومجاهدة « اللامعقولية » . وحين يدرك الإنسان أنه « وإن كان العالم أقوى من الإنسان ، إلا أن معنى العالم أقوى من العالم » على حد تعبير الكاتب الفرنسى المعاصر أندريه مالرو ، فهنالك لا بد للإنسان من أن يفهم أنه هو ربيب المعنى ، وأنه لولاه لَصَارَ الوجود واقعا غفلا لا يعنى شيئا ! وماذا عسى أن يكون « معنى الحياة البشرية » فى النهاية ، إن لم يكن هو الاعتراف بأن الإنسان أعظم وأقوى من « لا معقولية » الأشياء !

زكريا إبراهيم

الباب الأول

مناشط الحياة

الفصل الأول

الفكر

لماذا يأبى الفيلسوف إلّا أن يضع « الفكر » على قمة الأنشطة البشرية ؟! إنهم ليقولون إن الإنسان « حيوان مفكر » ، أو عاقل ، ولكنْ ، أليس الإنسان أيضاً « حيواناً عاطفياً » أو « وجدانياً » ـــ على حدّ تعبير أونامونو ـــ ؟ ألا يجوز أن تكون « العاطفة » ـــ لا العقل ـــ هى التى تميزه عما عداه من حيوانات ؟ « إن القط ـــ فيما يقول أونامونو ـــ قد يستنتج أو يستدل ، ولكنه لا يضحك ولا يبكى » !! وقد تستطيع بعض الحيوانات المائية أن تحل فى باطنها معادلات من الدرجة الثانية ، ولكنها لن تستطيع أن تستشعر بعضاً ممّا يعتور قلب الموجود البشرى من قلق ، ولهفة ، وحنين ، وحبّ ، وشقاء ، وألم ، وعذاب ، وخوف من الموت ، ونزوع نحو الخلود ... إلخ .

أجل ، إن الإنسان حيوان مفكر ، ولكنه لهذا السبب عينه حيوان مريض ! والحق أن الموجود البشرى ـــ بالقياس إلى ما عداه من موجودات ـــ حيوان مريض لأنه يملك وعياً ، فما الوعى نفسه سوى مجرّد مرض ! أليس الوعى هو الذى يسمح للإنسان بإدراك تناهيه ، وفنائه ، وشقاء وجوده ؟ أليس الوعى هو الذى يضع الإنسان وجها لوجه أمام العدم ، والعبث ، واللامعقول ؟ ألا يقترن الفكر البشرى إذن بمشاعر الحَصَر والضيق والقلق والخوف والخشية والرهبة ... إلخ ؟ فهل نقول مع بعض الفلاسفة إن شقاء الفكر البشرى راجع إلى أن الإنسان لا يفكر بدماغه ، أو مخه ، أو عقله ، بل هو يفكر بكل جسده : بأحشائه ، وبطنه ، وصدره ، وقلبه ، وكل ما فى نفسه من قوىً ، بل هو يفكر بلحمه ودمه ، إن لم نقل بكل روحه ، وبكل حياته ، وبكل وجوده ؟!! حسناً ، ولكن ...

ولكنْ ، ماذا يعنى « التفكير » ؟

إنهم يقولون « إن الإنسان حيوان ناطق » ، والنطق لا يعنى مجرد القول أو التلفظ أو التعبير ، بل هو يعنى التأمل أو التعقل أو التفكير . ولكننا ما نكاد نتحدث عن « التفكير » ، حتى نجد أنفسنا بإزاء أنماط مختلفة من التفكير : فهناك تفكير العالم ،

وتفكير الفيلسوف ، وتفكير الفنان ، وتفكير الرجل السياسى ، وتفكير الرجل العادى . إلخ والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن ـ لأول وهلة ـ هو : « ما الذى يجمع بين كل تلك الأنماط المختلفة من التفكير ؟ » ! .

وردنا على هذا التساؤل أن التفكير صورة مترقية من صور السلوك القائم على المهارة ، وإن كنا هنا بصدد سلوك من نوع خاص : لأنه سلوك لا يعبر عن نفسه إلا من خلال مجموعة من الرموز أو العلامات(١) .

ولما كان « التفكير » مظهراً من مظاهر « المهارة » ، فليس بدعا أن نراه يخلو من عناصر التهور والاندفاع والاستجابة العشوائية ، لكى يتسم بسمات التدبير والتقدير وحساب النتائج . ومعنى هذا أن المهارة العقلية ـ كغيرها من المهارات السلوكية الأخرى ـ مهارة هادفة لها توقيتها ، ومراحل توقفها ، ومظاهر حتميتها أو ضرورتها ، ودلائل غائيتها أو اتجاهها القصدى . وكل هذه الصفات إنما تدلنا على أن « التفكير » وظيفة مترقية من وظائف « السلوك » . صحيح أنه لا يزيد عن كونه مظهرا من مظاهر « التكيف » مع البيئة ، ولكننا هنا بإزاء « تكيّف » راق ، هو على قدر كبير من « المرونة » . وهذا هو السبب فى أننا بمجرد ما « نفكر » ، فإننا ندير ظهورنا لطريقة « الاستجابة المباشرة » السريعة ، وتعمل عقولنا فى « البحث » عن الطريقة المثلى لمواجهة « الموقف » الذى نحن بصدده . وليس الاستدلال ، والقياس ، والاستنباط ، والاستقراء ، وشتى عمليات الانتقال من المقدمات إلى النتائج ، سوى مظاهر متنوعة لذلك « النشاط الفكرى » الذى يقوم به الكائن الناطق حين ينتقل من « المعلوم » إلى « المجهول » . ولمّا كانت كل « مهارة » تستلزم التعلم ، والمران ، والتدريب ، فضلا عن أنها قد تكلف صاحبها الكثير من العناء ، والجهد ، والمشقة ، فليس من الغرابة فى شىء أن تقترن عملية « التفكير » ـ فى نظر الكثيرين ـ بمعانى العسر ، والشدة ، والتوتر . وحينما قال تولستوى : « إن التفكير يشقى البشر أكثر مما يشقيهم أى شىء آخر » ، فإنه لم يكن يرى فى « التفكير » سوى جانبه الأليم الذى يجعل منه ضريبة فادحة يتحملها البشر الأشقياء دون غيرهم من الكائنات ! .

---

(١) F. Bartlett: "Thinking; an Experimenetal & Social Study", N. Y., Basic Books: 1958, pp. 198 – 199

« أنا أفكر ، إذن أنا غير موجود » !

بيد أنه لا بد لنا — بادئ ذى بدء — من أن نتوقف قليلا عند عملية « التفكير » ، لنقف على طبيعة تلك الظاهرة البشرية التى لا تكاد تنقطع فى مجرى شعورنا . ونحن نعرف كيف كان ديكارت (١٥٩٦ — ١٦٥٠) Descartes يقول : « أنا أفكر إذن فأنا موجود » ، بمعنى أنه لا يستطيع أن يكف عن التفكير ، دون أن يكف فى الوقت نفسه عن الوجود ! « والواقع — فيما يقول ديكارت — أننى أفكر دائما : أفكّر وأنا طفل صغير ، وأفكر أثناء النوم ، وفى حالة الغيبوبة عن الوعى أو الشعور ، وكل ما فى الأمر أننى أفكر إذ ذاك ... فكراً مبهما غامضا مؤلفا من أحاسيس صماء .[١] ولا يقتصر ديكارت على القول بأنّ المرء حين يدرك ذاته كمفكر بالفعل ، فإنه يدرك حقا وجوده ، بل هو يذهب أيضا إلى أن الفكر يعبر عن طبيعة الإنسان بأسرها ، نظرا لأنه يرى أن الفكر هو « ماهيتها وصفتها الذاتية ، وأن كل ما يلائم الفكر يلائمنى ، وكل ما ينافيه ينافينى .. »[٢] . وواضح من كل هذه العبارات أن ديكارت يستخلص « الوجود » نفسه من « الفكر » ! .

ثم جاء كيركجارد Kierkegaard ، (١٨١٣ — ١٨٥٥) أبو الوجودية الحديثة ، فثار على المثالية الديكارتية ، وأعلن أن بين « الفكر » و « الوجود » من النزاع الباطنى ما يجعل من المستحيل علينا إثبات الوجود عن طريق الفكر . ومن هنا فقد راح كيركجارد يقول : « أنا أفكر إذن أنا غير موجود » ! وكان يعنى بذلك أن الفلسفة الحقيقية هى تلك التى تنطلق من الخبرة المعاشة لا من المعرفة الجامدة . والظاهر أن الفلاسفة — لفرط ما تحدثوا عن « المعرفة » قد نسوا أو تناسوا ما هو « الوجود » ! والحق أنه « كلما زاد فكرى ، قل وجودى ، وكلما قل فكرى ، زاد وجودى » ! ومن هنا فإن على الفيلسوف الوجودى — فيما يقول كيركجارد — أن يعود إلى الفردية ، والذاتية ، والوجود المشخص ، لكى يحدثنا عن الحقيقة المعاشة ، بدلا من أن يصف لنا ضربا من المعرفة الموضوعيَّة المجردة !

وإذا كان كيركجارد قد حمل على « الفكر » — بمعناه الديكارتى — فذلك لأنه رأى تقديم « الوجود » على « المعرفة » ، والانطلاق من « موقفنا الوجودى » بوصفه « تجربة ذاتية » حية . وليس « الوجود » — فى رأى فيلسوف الوجودية المسيحية — مجرد

---

(١) د . عثمان أمين : « ديكارت » الطبعة السادسة ، ١٩٦٩

(٢) ديكارت : « مبادئ الفلسفة » ، الباب الأول ، المادة ٨

« موضوع » للمعرفة ، بل هو « خبرة مُعاشة » عامرة بالحياة ، مليئة بالهوى ، حافلة بالفاعلية . وليس المهم في نظر كيركجارد أن نعمل على زيادة حظ الناس من المعرفة ، بل المهم أن نعلم الفرد كيف يكون « إنسانا » . « والإنسان » — في رأى فيلسوفنا — بعيد كل البعد عن أن يكون مجرد « فكر » محض ، أو مجرد معرفة خالصة ، إذ هو « ذات فردية » لها وجودها الحى القائم على التوتر والتمزق والتناقض .

.. وليس يعنينا — في هذا المقام — أن نفصل في تلك الخصومة الفلسفية التي قامت بين ديكارت وكيركجارد ، وإنما حسبنا أن نقول إن الفلسفة الوجودية المحدثة لم تر في « الإنسان » مجرد « شيء مفكّر » Res Cogitans — على حد تعبير ديكارت — بل هي قد وجدت فيه « ذاتا » تحيا أولا ، وتفكر ثانيا ، دون أن تكون « حياتها » مستوعبة بتمامها في صميم « تفكيرها » .

.. هل يكون الشقاء حليف التفكير ؟!

وربما كان في وسعنا الآن أن نتساءل : « هل من علاقة بين « التفكير » و « الشقاء ؟ » أو بعبارة أخرى : « هل يكون أهل الفكر هم أتعس بنى الإنسان ؟ » .. هذا ما يرد عليه بعض الباحثين بالإيجاب : لأنهم يرون أن الإنسان الذى ينظر إلى الحياة بمنظار الفيلسوف ، إنما هو موجود شقى يتعقل حياته ، بدلا من أن ينعم بها ! وآية ذلك أنه يفكر في كل ما يعرض له من أحداث ، ويحاول أن يحسب لكل شيء حسابه ، ويراقب نفسه في كل أعماله وتصرفاته ، ويستعرض بعناية كل ما يمر به من أمور ، ضرورية كانت أم عرضية أم ممكنة أم محتملة . ومثل هذا التفكير المستمر في معنى الحياة ، وقيمة هذا الوجود ، وغاية مصيرنا الإنسانى ، وسر شقائنا على وجه البسيطة ، إنما هو انصراف عن حياة العمل والسلوك والتصرف ، من أجل الاستغراق في تهاويل التفكير والتأمل والتفلسف !

والحق أن الإنسان — فيما يقول أصحاب هذا الرأى — لم يخلق لكى يفهم الحياة ، بل لكى يعيشها[١] . ومعنى هذا أنه ليس أمعن في الخطأ من أن يستغرق الإنسان في سيل من التأملات الفكرية المُضْنية ، دون أن ينعم بلحظات الحياة السعيدة الخاطفة . وربما كان أتعس الآدميين ذلك الشخص المتوتر الذى يقضى حياته كلها في مراقبة

(١) هذا — مثلا — هو الرأى الذى ذهب إليه الفيلسوف الأسبانى سانتايانا Santayana في العديد من كتبه الفلسفية والأخلاقية .

دوافعه ، ودراسة مشاعره ، واستكناه لا شعوره ، وسبرغور حياته الباطنية ! ... إن مثل هذا الإنسان لا يعيش ، لأنه يريد أن يراقب نفسه وهو يعيش ، فهو لا ينعم بحياة طبيعية تلقائية ، بل هو يفكر فى الحياة بدلا من أن يعيشها ، ومن ثم فإن حياته لا بد من أن تجئ حافلة بأسباب التكلف والتصنع والازدواج والتناقض وشتى مظاهر التمزق النفسى ...

وعلى حين أن هناك أناسا بسطاء ينعمون بحياتهم ، دون أن يعمدوا إلى تعقيدها ، نجد أن الإنسان المفكر — فى رأى أصحاب هذا الاتجاه — مخلوق شقى قد عقد أسلوب حياته ، بما أدخله على الحياة من مظاهر الاصطناع والافتعال والحساب المستمر ! ومن هنا فقد ينجح الرجل البسيط فى تكوين علاقات طيبة مع غيره من الناس : لأنه يتعامل معهم بصفاء طبيعى ، ويتذوق حياة التعاطف والصداقة على نحو تلقائى ، بينما يبقى الإنسان المفكر عاجزا عن تحقيق أى تواصل حقيقى بينه وبين أقرانه من البشر : لأنه لا يكف مطلقا عن تحليل أفكار هذا ، وتعليل عبارات ذاك ، دون أن يتمكن يوما من إقامة علاقاته بالناس على أساس طبيعى من البساطة والمبادلة والمحبة والإخاء ! ولعل هذا هو السبب فى أن حياة الكثير من البسطاء حياة اجتماعية سوية ، تقوم على روابط طبيعية من المودة والصفاء ، بينما تبدو حياة غيرهم من أهل التأمل والتفكير حياة انعزالية شقية : لأنها حياة معقدة خلت من البساطة ، والتلقائية ، والعلاقات المباشرة ... ومن هنا فقد اقترنت حياة التأمل والتفكير — فى نظر الكثيرين — بمعانى التوتر والتمزق والشقاء ، بينما وقع فى ظنهم أن حياة البسطاء من الناس — بما فيها من تلقائية طبيعية ، وبساطة فطرية — هى حياة الغبطة والسعادة والصفاء .

سعادة بلا وعى ، أم وعى بلا سعادة ؟!

وهنا يقرر أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين — ألا وهو الأستاذ جانكلفتش — أنه لا مخرج لنا من أحد أمرين : فإما سعادة تلقائية نقية خالصة — وعندئذ لا بد لمثل هذه السعادة من أن تكون لا شعورية — وإمّا شعور أو وعى بالسعادة — وعندئذ لا بد لمثل هذا الشعور أو الوعى من أن يكون ممتزجا بشىء من الألم أو المرارة . ثم يستطرد هذا المفكر الفرنسى المعاصر فيقول : « ولكن ، منذا الذى يريد لنفسه أن يكون سعيداً من حيث لا يدرى ؟! ألسنا نريد جميعا أن تجئ سعادتنا مصحوبة بتلك الحالة النفسية الواعية التى تستمتع فيها الحساسية بنشاطها الذاتى ؟ ... إن السعادة التى ترتضى لنفسها

ألّا تشعر بذاتها ، لن تكون سعادة على الإطلاق ، بل ستكون بمثابة فقدان لكل أسباب (أو مبررات) السعادة ، فى حين أن هذه الأسباب أو المبررات هى فى العادة كل شىء فى صميم إحساسنا بالسعادة !

إننا لنعرف كيف كان « الوعى » أو « الشعور » سببا فى خروج الإنسان الأول من الفردوس السعيد الذى كان ينعم به — على نحو ما جاء فى الكتب المقدسة — . ومعنى هذا أن الإنسان الأول قد وجد نفسه مضطراً إلى اختيار واحد من أمرين : فإما سعادة بلا وعى ، أو وعى بلا سعادة . وهو قد حقق اختياره بالفعل : لأنه آثر الوعى والحركة ، على الرغم مما يقترن بهما من ألم وتعاسة ! وليس من شك فى أن آندميون النائم : Endymion Endormi ، لا يمكن أن يكون سعيداً : فإن أحدا (كما قال أرسطو) لا يمكن أن يكون سعيداً من حيث لا يدرى ![1] .

صحيح أننا كثيراً ما نهتف مع فلاسفة السعادة فنقول : « طوبى لمن استطاع أن يدرك سعادته ويعرف أنه سعيد » ! ، ولكننا لا نلبث أن نستطرد فنقول « ويل لمثل هذا المخلوق السعيد : لأنه بمجرد ما يقيس حظه السعيد ويقدره ، فإنه سرعان ما يقع فريسة للقلق » ! والواقع أننا بمجرد ما نفكر فى سعادتنا ، فإننا لا بد من أن نسلبها — ولو إلى حين — جانبا من بساطتها المقدسة ، ونقائها الأصلى ! ولعل هذا هو السبب فى أننا حين نعمد إلى « التفكير » فى السعادة التى نتمتع بها ، فإننا سرعان ما نجد أنفسنا فيما وراء تلك السعادة ، وكأننا قد انتقلنا إلى حالة نفسية جديدة قد خلت من « تلقائية » سعادتنا الأصلية . ولا شك أن « المعرفة العقلية » حين تتسلل إلى « السعادة » ، فإنها لا تلبث أن تخلع عليها طابعا شعوريا يرفع عنها صبغتها الطبيعية الأولية . وقد يحاول المرء استرجاع « سعادته » التلقائية ، فتراه يعمد إلى إقصاء وعيه أو استبعاد تفكيره ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن حياة « البساطة اللاواعية » قد أصبحت بالنسبة إليه ضربا من المحال ! وآية ذلك أن الفكر قد نفذ إلى أعمق أعماق الحياة البشرية ، فلم يعد فى وسع ذلك « الحيوان الناطق » الذى يسمونه « الإنسان » أن يقذف بالوعى إلى زوايا النسيان !

---

(١) زكريا إبراهيم : « المشكلة الخلقية » الكتاب السادس فى مجموعة « مشكلات فلسفية » ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٦٩ ، ص ١٣٣ — ١٣٤

هل يشقى الإنسان لأنه يفكر ، أم هو يفكر لأنه يشقى ؟!

... لقد كان أفلاطون يقول إن أكثر الناس يسيرون نياما ، فى حين أن الفيلسوف وحده هو الرجل المتيقظ ، إن لم نقل بأنه أكثر المخلوقات وعيا وتيقظا . وليس « التأمل الفلسفى » فى أصله سوى ضرب من « الدهشة الأليمة » التى تطرق عقل الإنسان وقلبه ، حينما يتحقق من أن « العالم » ليس حقيقة منسجمة متوافقة ، وأن « القيم » ليست قوى متحابة متآلفة ، وأن « الفكر » و « الوجود » لا يمثلان حقيقة واحدة متطابقة . ومن هنا فقد يصح لنا أن نقول : إن ما يدفع بالموجود البشرى إلى التفكير والتفلسف ، هو إدراكه لما فى الوجود من شقاء ، وألم ، وفشل ، وإخفاق ، وشر أخلاق ...

والحق أن ما يخلع على « الدهشة الفلسفية » كل قيمتها ، وحدّتها ، وسَورتها إنما هو الشر الأخلاق ، والآلام الكثيرة التى تحفل بها الحياة ، والفناء الذى ينتظرنا فى خاتمة المطاف . وليس ثمة إنسان لم تُقلق باله يوما مشكلة الشر : فإن الموجود الذى ينشد السعادة بطبعه ، ما كان ليأخذ « الألم » على أنه واقعة محضة أو ضرورة لا محيص عنها ! وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ البشرية فى كل زمان ومكان ، حتى نتحقق من أن هذه المشكلة الفلسفية الكبرى قد أثارت لدى الإنسان قلقا عنيفا لم تنجح شتى النزعات الإيقانية أو التفاؤلية فى تهدئة حدته ، أو التخفيف من غلوائه . والواقع أننا نتساءل دائما : « لماذا كان العالم حافلا بكل تلك الشرور ؟ »[1] .

إن الإنسان — إذن — لا يشقى لأنه يفكر ، بل هو يفكر لأنه يشقى ! ولا يتفلسف الموجود البشرى لأنه يشقى ويتألم فحسب ، بل هو يتفلسف أيضا لأنه يمل ويسأم . وقد يبدو لنا أن الحيوان أيضا يضيق ذرعا بما نفرضه عليه من قيود ، ولكن الحقيقة أن الحيوان لا يعرف السأم ، حتى حينما تكون حياته رتيبة آلية لا أثر فيها للتنوع أو الجدة . وربما كان السبب فى ذلك أن فكر الحيوان قلما ينشغل بما ينقصه ، أعنى بما ليس كائنا بالفعل ، أو ما كان يمكن أن يكون ، أو ما ينبغى أن يكون ! وأما عند الإنسان ، فإن كل واقعة نفسية تمثل فى مجرى الشعور على ضوء الواقعة الأخرى المقابلة لها : لأن المرض يذكرنا بالصحة ، والألم يثير فى أذهاننا فكرة اللذة ، والموت يولد لدينا

(١) Schopenhauer: "Le Monde Comme Volonté et Comme Representation", Trad. Franc., t. II., pp. 305 – 306.

الرغبة فى الخلود ، وهلم جرا . ولهذا فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن « الأفكار السلبية » — كالشر والعدم ، والفوضى ، والفناء .. وما إليها — هى الأصل فى نشأة التفكير الفلسفى .

أليس شقاء الضمير البشرى هو السر فى تفتق ذهن الإنسان عن النظريات الأخلاقية ، والتأملات المثالية ، والمدن الفاضلة ؟ أليست تعاسة الوجود البشرى هي الأصل فى شتى مبدعات الروح الإنسانية من فنون وعلوم وفلسفات ومؤسسات اجتماعية ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الإنسان يفكر لأنه يقلق ، ويفشل ، ويمرض ، ويتألم ، ويشقى ، ويدرك أن وجوده قد حيك من نسيج الفناء ، ويعرف أنه لا محالة ذائق الموتِ ؟ أو بعبارة أخرى ألا يمكننا أن نقول إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يفكر ويبحث ويتفلسف ويفحص ذاته وينقد حياته ، لأنه الحيوان الوحيد الذى يعانى الشر ، والهم ، والقلق ، والجزع ، والسأم ، والانشغال ، والخوف من الموت ؟!

ولكن ، ألا يجد المرء لذة فى « التفكير » نفسه ؟!

... لقد توهم الكثيرون أنه لا بد من أن يكون « التفكير » بالضرورة حليف « الشقاء » ، ولكن ألا تدلنا تجارب العلماء والفلاسفة والفنانين وغيرهم من أهل الفكر ، على أنه قد تكون ثمة « لذة » فى « التفكير » نفسه ؟ ... إن بعض دعاة التشاؤم يأبون إلا أن يبالغوا فى تصوير « شقاء » الإنسان ، فتراهم ينظرون إلى « الفكر » نفسه على أنه « علة » تتضافر مع « العلل الخارجية » ، للعمل على توفير أسباب الشقاء للإنسان ! وحجة أصحاب هذا الرأى أن « الفكر يزيد من إحساس الإنسان بعجزه وضعفه وقصوره ، خصوصا حينما يتحقق المرء من أن كل تأملاته العقلية لا تزيده إلا شعورا بالقلق والحيرة والضلال ! والواقع أن العقل البشرى حين يحاول استكناه أسرار الوجود ، وحين يعمد إلى البحث عن معنى الحياة ، فإنه كثيرا ما يجد نفسه بإزاء ألغاز أبدية هيهات لأى فكر متناه أن يفض أسرارها . ومن هنا فإنه كثيراً ما يئوب من جولاته الفكرية خائبا مدحوراً ، وكأنما هو قد اصطدم بذلك « المجهول » الأزلى الذى لا بد بالضرورة من أن يظل متشحا بغلائل « اللامعقول » !

ولكن ، إذا كان من شأن « الفكر » أن يحار فى سبيل الوصول إلى « الحقيقة » ، فهل تكون هذه « الحيرة » نفسها ألماً لا بد من استئصاله ، أو « شرا » لا بد من التحامى عنه ؟ ألسنا نلاحظ أن بعض أهل الفكر قد يجدون فى تلك « الحيرة » نفسها

لذة روحية يتعلقون بها ويحرصون عليها ؟ بل ألا تدلنا التجربة على أن عملية « البحث » نفسها — بكل ما تنطوى عليه من تخبط وتعثر ومحاولات وأخطاء — كثيراً ما تكون مبعث لذة كبرى لدى جماعات العلماء والمفكرين ؟ وهل كانت حياة العلماء والباحثين وغيرهم من أهل الفكر لتكون أسعد وأهنأ ، لو أن كل شيء انكشف لهم من غير جهد أو عناء ، أو لو أن الحقيقة نفسها انصاعت لهم منذ البداية دون تعزز أو تمنع ؟!

لقد كان المفكر الألمانى الكبير لسنج Lessing (١٧٢٩ — ١٧٨١) يقول : « إن متعة الإنسان لا تنحصر فى امتلاكه للحقيقة ، وإنما هى تنحصر فى الجهد الذى يبذله من أجل العمل على بلوغها ... ولا تنمو ملكات الإنسان بامتلاك الحقيقة ، بل بالبحث عنها ، كما أن كماله المتزايد لا يتمثل إلا فى هذا المظهر وحده . والحق أن امتلاك الإنسان للشيء يميل به إلى الركود والتكاسل والغرور . ولو أن الله وضع الحقائق كلها فى يمينى ، ووضع فى يسارى شوقنا المستمر إليها — وإن أخطأناها دائما — ثم خيرنى ، لسارعت إلى اختيار ما فى يساره ، قائلا له : « رحماك يا الله ، فإن الحق الخالص لك أنت وحدك » ... !

هذا ما يقوله مفكر عرف عذوبة التفكير ، وذاق متعة البحث ، فليس بدعا أن نجد من بين أهل الفكر من يرى فى « النشاط العقلى » متعة لا تدانيها متعة أخرى فى هذه الحياة الدنيا ! وبينما يقول غيرهم من المشككين فى قيمة العقل : « إن الفكر نفسه وسيلة قصد بها زيادة حظ الإنسان من الشقاء والحيرة والألم » ، نرى أنصار العقل يعلنون — فى وضوح وصراحة — أن السير على درب الحقيقة لذة عقلية كبرى تستعذبها المخلوقات الناطقة التى تعرف أنها لا بد من أن تظل « سالكة » دائما ، دون أن تتمكن يوما من أن تصبح « واصلة » بحق !!

« الفكر هو سر عظمة الإنسان ! » :

على أن « التفكير » — بالنسبة إلى الإنسان — ليس مجرد ترف كمالى يولد لدى صاحبه ضربا من المتعة أو اللذة ، بل هو حاجة ضرورية لا تكتمل بدونها « إنسانية » ذلك « الحيوان الناطق » الذى « يفكر ليعيش » ! ولعل هذا ما عناه الفيلسوف الفرنسى الكبير بسكال Pascal (١٦٤٣ — ١٦٦٢) حين قال : « إننى أستطيع أن أتصور إنسانا بلا يدين ، أو بلا رجلين ، أو بلا دماغ .. ولكننى لا أستطيع أن

أتصور إنسانا بلا فكر ، لأنه سيكون عندئذ مجرد صخرة أو جماد »[١] . والحق أن « الفكر » هو الذى نقل الكائن البشرى من مستوى « الحيوانية » إلى مستوى « الإنسانية » ، حتى لقد صح ما قاله بسكال — مرة أخرى — من « أن كل عظمتنا تنحصر فى الفكر ، وفى الفكر وحده »[٢] . وقد كانت البشرية — بادئ ذى بدء — تحيا فى عهد الأسطورة ، فكان « العالم » فى نظرها يمثل « كلا » عضويا موحدا ، ولم يكن فى الجماعة موضع لأى شذوذ فردى ، أو أية أصالة شخصية ، بل كانت الكلمة النهائية للتقليد ، وكان الرأى الحاسم للجماعة . ثم انتقلت البشرية إلى عهد « التفكير » (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) ، فاستحال « العالم » إلى حشد هائل من المشكلات ، ولم تعد هناك أجهزة فكرية هائلة تسيطر على عقول الأفراد ، بل أصبح من حق كل فرد أن يعيد تكوين العالم لحسابه الخاص ، وأن يقيم لنفسه أنظمة خاصة من القيم أو المعايير . وعلى حين أن الوعى الأسطورى لم يكن يدهش لشىء ، أو يعجب لأى أمر ، لأنه كان يرى أن لا جديد تحت الشمس ، وأن ليس فى الحاضر شىء لم يكن قائما منذ البداية ، نلاحظ أن نشأة الوعى التأملى (أو التفكير) قد اقترنت بعملية يقظة فكرية نهض معها الإنسان من سبات الكون الأسطورى ، فلم يعد يرى كل شىء عاديا أو مألوفا ، بل أصبح يضع كل شىء موضع البحث ، ويدع للقلق سبيلا يتسلل من خلاله إلى أكثر الأمور وضوحا وأظهر المسائل بساطة !

صحيح أن الإنسانية ستظل تحن دائما إلى ذلك العصر الذهبى الذى لم يكن فيه القلق قد تسلل بعد إلى العقول البشرية ، ولكن من المؤكد أنه ما دام التفكير قد عرف سبيله إلى رأس المخلوق البشرى ، فلم يعد فى وسعنا — اليوم — أن نتخلى عن مهمة نقد الحياة ، وفهم العالم ، وتعقل الوجود ، وتحديد مركزنا فى صميم الكون . ولعل هذا هو السبب فى أن التفكير لا بد بالضرورة من أن يستحيل إلى فلسفة تتخذ — منذ البداية — طابع التساؤل الحاد الذى لا يمكن أن يخلو من دهشة ، وقلق ، وحيرة ، وتعجب ، واستغراب .. والحق أن « التفكير » ليس فى أصله نفيا أو إثباتا ، بل هو تساؤل أو استفهام — ونحن نعرف كيف أن الطفل بمجرد ما يشرع فى التفكير ، فإنه لا يكاد يكف عن إثارة السؤال تلو السؤال . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن التفكير البشرى — حتى لدى البالغين — قد اقترن دائما بأداة بالاستفهام الكبرى : « لماذا » ؟ وإذن

---

(١) ، (٢) B. Pascal: "Pensées", Ed. Brunschwicg, No.339 & 347

فنحن « نفكر » ، لا لأننا نجد لذة فى ممارسة نشاطنا العقلى (بوصفه إحدى وظائفنا الحيوية) ، بل لأننا نجد أنفسنا دائما بإزاء « شفرات » غامضة تتحدانا و تطلب إلينا أن نفك رموزها[١] .

هل يكون موضوع « التفكير » هو « التفكير » نفسه ؟!

لقد كان أرسطو يقول قديما إنه « إذا لزم التفلسف ، فلنتفلسف ، وإذا لم يلزم ، فلنتفلسف أيضا ، لنثبت عدم لزوم التفلسف » ! ونحن حين تساءلنا فى مطلع هذا الفصل : « أنفكر أم لا نفكر ؟ » ، فإننا كنا على ثقة من أنه لا بد لنا فى كلتا الحالتين من التفكير ! والحق أن من أهم خصائص الروح الفلسفية تلك النزعة التأملية Réflexive التى ينعكس فيها الفكر على ذاته ، لكى يسبر غور إمكانياته ، ويتعرف على ما لديه من قدرات . فالفيلسوف هو ذلك المفكر الذى يتركز جانب كبير من تفكيره حول « الفكر » نفسه . صحيح أن الناس جميعا يفكرون ، ولكن الفيلسوف هو وحده الذى يشغل نفسه بمعرفة طبيعة الفكر ومقدرته وحدوده ومظاهر نقصه . وحين قال جوته Goethe ، لصديقه الشاعر شيلر Schiller « إننى لا أفكر فى الفكر على الإطلاق » ، فإنه كان يعنى بذلك أنه لا يحرص على الارتداد إلى ذاته ، من أجل فحص قدراته العقلية ، بل يتجه بكل انتباهه نحو العالم الخارجى .

وأما الفيلسوف فإنه يريد أن يمتحن تلك الأداة التى يستخدمها فى المعرفة (ألا وهى الفكر) ، حتى يتأكد قبل الشروع فى استخدامها من أنها صالحة للوظيفة التى جعلت لها . وحتى حين يخطر على بال الفيلسوف أن ينتقص من قدر العقل البشرى ، فإنه عندئذ إنما يستعين بالفكر نفسه فى سبيل إثبات عجز الفكر عن المعرفة وقصوره عن إدراك الحقيقة ، وكأنّ فى وسع العقل أن يعرف حدوده ، أو أن يقف على ما لا سبيل له إلى إدراكه .

وليس من شك فى أن من طبيعة « الفكر » أن يتجه فى العادة نحو شىء آخر غير ذاته ، خصوصا وأن ارتداد الفكر إلى ذاته أو انعكاسه على نفسه يكاد يبدو ظاهرة شاذة أو غير طبيعية ، ولكن هذه الظاهرة نفسها تمثل سمة هامة من سمات التفكير الفلسفى . وقد يقال إن دراسة المرء لأدواته فى المعرفة لا تكفى بحال لإظهاره على طبيعة

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، الكتاب الرابع من مجموعة « مشكلات فلسفية » ، الفصل الرابع ، خصائص الروح الفلسفية .

موضوعات المعرفة ذاتها ، ولكن من المؤكد أن تصحيح طريقتنا فى النظر إلى الأشياء قد يكون هو الكفيل بمساعدتنا على إدراك تلك الأشياء إدراكا صحيحا سليما . صحيح أننى حين أعمد إلى دراسة شكل النظارة التى أضعها على عينى ، ونوع العدستين المركبتين فيها ، وطريقة انكسار الأشعة فى كل منهما ، فإننى لن أستطيع أن أتوصل — عن هذا الطريق — إلى فهم وظيفة الإبصار ، أو رؤية الأشياء الواقعية على ما هى عليه ، ولكن من الواضح أن اهتمامى بمراجعة العدسة التى أنظر من خلالها إلى العالم ستكون هى الكفيلة بتصحيح وضع الأشياء أمام ناظرى ،.. وليس معنى هذا — بطبيعة الحال — أن أقصر كل اهتمامى على دراسة عدستى نظارتى ، أو إزالة ما علق بهما من غبار ، مغفلا تماما حقيقة تلك الأشياء التى أراها من خلالهما ، بل لا بد لى من الاهتمام بمنظارى بالقدر الذى يعيننى على الرؤية الصحيحة .

وبعد ، فإننا نحسب أن القارئ لا بد من أن يكون قد لاحظ معنا أنه لا مندوحة لنا من التفكير ، ولكنه لا بد من أن يكون قد أخذ علينا أننا لم نستطع أن نفكر ، دون أن « نفكر » فى « التفكير » نفسه ، وكأنَّ كل أهمية تلك « المهارة العقلية » التى يسمونها بالفكر لا تكاد تعدو عملية « التأمل » التى يرتد فيها الفكر إلى ذاته ، لكى يتملى ذاته بنوع من الإعجاب النرجسى !

بيد أن هذا الانحراف المهنى الذى قد يأخذه علينا القارئ لا يمنعنا من أن نعود فنقول إن الكثير من الفلاسفة (وعلى رأسهم كيركجارد وأونامونو وبرجسون وغيرهم) لم يجدوا حرجاً فى إقامة ضرب من التعارض بين « الفكر » و « الحياة » . فهذا أونامونو — مثلا — يقول « أنا أشعر ، إذن أنا موجود » ، و « أنا أوجد إذن أنا أفكر » ! وحجة الفيلسوف الأسبانى فى ذلك هى أن الصدارة دائما للوجود على الفكر : لأن الواقعة الأولية — بالنسبة إلى الإنسان — هى أنه يحيا ، لا أنه يفكر ! وربما كانت حياة الإنسان — فى جوهرها — مجرد صراع مستمر بين « العقل » و « الحياة » ، أو بين « الفكر » و « الوجود » !

ولكن ، ألا يعمل « العقل » على « تعقيل » الحياة ، فى حين تعمل « الحياة » على « إحياء » العقل ؟ وإذن أفلا يمكننا أن نقول إن الإنسان « يفكر » ، لأنه يريد أن « يحيا » ، وأن « يحيا » على المستوى الإنسانى اللائق بموجود عاقل ؟ بل أليس فى وسعنا أن نقول إن زيادة حظ الإنسان من الفكر والمعرفة هى صورة من صور الحياة العميقة الخصبة ؟ وماذا عسى أن يكون « الفكر » نفسه إن لم يكن صورة من صور النشاط

الحى الذى يقوم به موجود مُشخَّص لا يستطيع أن يحيا على « المجرّد » ، ولا يملك سوى التحرر من سطوة الأفكار الجاهزة ؟

... وإذا كان علينا الآن أن ننتقل إلى بُعْد جديد من أبعاد النشاط البشرى ، ألا وهو « بُعْد الفعل » ، فلا بد لنا من أن نتذكر دائماً ما قاله برجسون من أنه « لا بد للمرء من أن يعمل كرجل فكر ، وأن يفكر كرجل عمل »[١] !

(١) Bergson: "Ecrits et Paroles", vol. III., P. U. F., 1959, p. 649.

الفصل الثانى

الفِعْل

من منا لم يثقل كاهله العمل يوما ، فتمنى لو خلت حياته تماماً من كل جهد شاق ؟ من منا لم يضق ذرعا — فى لحظة من لحظات حياته — بأعباء الحياة وتكاليفها ، فود لو تمكن يوما من الاستغناء عن كل عمل مضنٍ ؟ ... لقد روت لنا التوراة أنّ الله حين طرد آدم من الجنة ، صرخ فى وجهه قائلا « بعرق جبينك تأكل خبزك » ! ومنذ ذلك الحين ، أصبح « العمل » ضريبة فادحة تثقل كاهل الإنسان ، ونقمة بغيضة ينوء بأعبائها نسل آدم ! وما يزال الكثيرون — حتى يومنا هذا — يجدون فى العمل شرًّا لا بد منه ، وينظرون إليه على أنه عبء يودون لو استطاعوا التحرر منه ! ... إنهم يبغضون « العمل » لأنهم يبذلون فى أدائه جهداً ، ويلقون أثناء القيام به نصباً . وكم من أناس يسخطون على الحياة ، لا لشيء إلا لأنها مشروطة بالعمل ، متوقفة على الجهد . وإذا كان من الحماقة البالغة — كما قال كارليل Carlyle — أن نلعن الشمس لأنها لا تشعل لنا لفائف التبغ حين نريد منها ذلك ، فقد يكون من السخافة بمكان أيضا أن نتمرد على الحياة لمجرد أنها لا تنزل دائما عند رغبتنا ، ولا تحقق لنا باستمرار كل أحلامنا ! ومع ذلك ، فلنتصوَّرْ حياتنا وقد خلت تماما من كل المشكلات التى تتطلب الحل ، وامحت منها شتى الصعوبات التى تستلزم المواجهة ، وارتفعت عنها سائر المعضلات التى تحتاج إلى المعالجة ، وانعدمت فيها كل المخاطر التى تحضرنا إلى المجاهدة ... لنتصور حياتنا على هذا النحو ، ولنتساءل بعد ذلك عن نوع السعادة التى يمكن أن تتوافر للإنسان فى مثل هذه الظروف : هل تكون مثل هذه الحياة حياة سعيدة ترتاح إليها نفس الإنسان ، ويقنع بها عقله ، ويطمئن إليها قلبه ؟ ألن تكون هذه الحياة — على وجه التحديد — مجرد حياة رتيبة مملّة ، تخلو تماماً من كل قيمة ، ولا تحقق لصاحبها أدنى سعادة ؟

... الحق أنه لو كان يكفى لنا أن نتمنى هذا الشيء أو ذاك ، حتى نراه ماثلا بين أيدينا ، أو لو كان فى وسعنا أن نحصل على أى شيء نريده ، بمجرد الرغبة فيه (ودون القيام بأدنى جهد) ، لما كان ثمة معنىً لحياتنا على الإطلاق ، ولأصبحنا — بالتالى — كائنات ضعيفة واهنة إلى أبعد الحدود ! وإلا ، فماذا عسى أن يكون معنى حياة تدور فى

عجلة الخلاء ، ولا تنطوى على أية غائية ، ولا تحمل أى سمة من سمات القصد ؟ أليس فى ملاقاة العوائق ، ومواجهة المصاعب ؛ ثم محاولة التغلب عليها ، والامتداد إلى ما وراءها ، متعة كبرى قد لا تدانيها أية متعة أخرى : لأنها متعة الراحة بعد التعب ، أو متعة النصر بعد الجهاد ؟ وكيف لنا أن نشعر بلذة « الراحة » ، لو خلت حياتنا تماما من كل « عمل » ؟ بل كيف لنا أن نشعر بأننا « موجودون » أصلا ، لو لم يكن فى حياتنا أى « عمل » ؟ ألم يقل بعض الفلاسفة « إننا لا نوجد إلا بقدر ما نعمل » ؟ فلماذا نضيق ذرعا بالعمل ونحن على ثقة من أن العمل هو لباب الحياة البشرية ؟ أليس الأدنى إلى الصواب أن نقول : « إن من لا يعمل ، لا يوجد » : لأن « العمل » هو « الوجود » ؟ ...

فلنتذكر — إذن — على الدوام أن العمل ليس نقمة بل نعمة ، وأنه لو لم يكن ثمة « عمل » ، لما كانت هناك بالتالى حياة !

الإنسان هو الحيوان الذى « يعمل » !

... إننا كثيراً ما نتحدث عن « فعل » الطبيعة أو « نشاط » الحيوان ، ولكن هذا « الفعل » أو ذاك « النشاط » ليس من « العمل » فى شىء . والحق أن التأثير الجغرافى الذى تمارسه علينا الطبيعة لا يمكن أن يعد « عملا » بمعنى الكلمة ، كما أن النشاط الحيوى الذى تقوم به بعض الحيوانات من أجل الاستمرار فى البقاء لا يصح أن يطلق عليه اسم « العمل » بالمعنى الدقيق لهذا اللفظ . صحيح أن بعض الأعمال التى يقوم بها البشر قد تكون أقرب إلى النشاط الحيوانى الذى تضطلع به بعض الكائنات الحية للتكيف مع بيئتها الطبيعية (أو الاجتماعية) ، ولكن من المؤكد أن هذه الأعمال نفسها لا تخلو من نشاط غائى ، وجهد إرادى ، فهى بالتالى أعمال « إنسانية » ، لا مجرد استجابات حيوانية . وربما كانت السمة الأولى المميزة للعمل البشرى أنه يعرف كيف يستخدم النشاط الحيوى والعضوى من أجل الاستفادة به فى خدمة أغراضه النفسية والروحية . ونحن لا نكف — فى حياتنا العملية — عن مواجهة العوائق ، وملاقاة شتى ضروب المقاومة ، ولكننا حين « نعمل » ، فاننا نصطرع مع « المادة » محاولين التأثير عليها لصالحنا ، ومن ثم فإننا نقوم بجهد عقلى ، إرادى ، واع ، من أجل العمل على تحويل الاتجاهات الضمنية الماثلة فى الطبيعة إلى غايات إنسانية صريحة تخدم مصلحة البشرية ... فليس « العمل البشرى » — فى جوهره — سوى هذا الجهد الشاق الذى

تبذله البشرية من أجل التغيير من صفحة هذا العالم . وهنا يقرر بعض الفلاسفة « أن النشاط الحيوى الذى يقوم به الحيوان لا يمكن أن يعد عملا » ، لأنهم يقصرون لفظ « العمل » على ذلك الجهد العقلى ، الإرادىّ ، الواعى ، الذى يضطلع به الموجود البشرى حين يعمد إلى تشكيل المادة ، وتغيير الطبيعة ، وتوطيد أركان حضارته فى قلب العالم « الفيزيائى اللا — إنسانى » .

ولكننا ما نكاد نتحدث عن « العمل البشرى » بصفة عامة ، حتى ترتفع صيحات المعترضين معلنة أنه لا بد من التمييز بين « عمل » و « آخر » . والواقع أن هناك « عملا خالصا » أو « جهداً عضويا » يقوم به العامل المسكين الذى تضطره ظروف الحياة وضروراتها إلى استنزاف قواه واستهلاك طاقاته من أجل الحصول على أجر ضئيل يمسك به رمقه ، ولكن هناك أيضا « نشاطا إبداعيا » أو « جهداً خلاقا » يقوم به العالم أو المهندس أو الفنان من أجل تحقيق ابتكار أصيل أو إنجاز مهمة عسيرة أو إنتاج أثر قيّم . ونحن لا ننكر أن هناك فروقا ضخمة بين الأعمال المختلفة التى ينهض بها البشر ، ولكننا نستطيع أن نقطع بأن من شأن أي « عمل بشرى » — كائنا ما كان — أن يخلع صورة إنسانية على « موضوع » عديم الشكل ، فيحيل الشيء الغريب الهجين ، إلى شيء عادى مألوف . وليس ثمة عمل بشرى يخلو تماما من كل أثر من آثار السلبية ، أو التقبل ، أو الانفعال ، ولكن ليس ثمة عمل بشرى أيضا يمكن أن يخلو تماما من كل سمة من سمات الإيجابية ، أو التأثير ، أو الفعل . ومعنى هذا أننا نخضع للطبيعة ، ونتكيف مع « الموضوع » ولكننا أيضا نسيطر على الطبيعة ، ونخضِع الموضوع ، ونضعه تحت إمرة « الذات » فليس الإنسان مجرد « موجود طبيعى » يجد نفسه مستوعباً بتمامه فى طوايا العالم ، بل هو أيضا « مخلوق حضارى » يغير من دلالة الطبيعة ، ويعمل على تحوير العالم . ولعل هذا ما حدا ببعض المفكرين إلى تعريف العمل بقولهم « إنه عملية استئناس الطبيعة » : « **Humanisation de la nature** » . فالإنسان هو الحيوان الوحيد الذى ينفذ بفكره إلى باطن المادة ، ويسعى جاهداً فى سبيل العمل على صبغها بصبغة روحية . ولا غرو ، فإن « العمل » هو نقطة تلاقى الفكر والمادة ، أو هو همزة الوصل بين العالم الروحى والعالم البيولوجى ، إن لم نقل بأنه حلقة الاتصال بين « النفس » و « البدن » .

الإنسان « يعمل » : لأنه وسط بين « الحيوانية الصرفة » و « الروحانية الصرفة » :

ولننظر إلى أدنى درجة من درجات « العمل » لدى الإنسان ، حتى نقف على طبيعة النشاط البشرى باعتباره نقطة تلاق « البيولوجى » و « الروحى » . وهنا نجد أن أول شكل من أشكال العمل البشرى هو ذلك الذى تمارس فيه « النفس » نشاطها أو تأثيرها على « البدن » . وهذا ما فطن إليه الفيلسوف الفرنسي المحدث مين دى بيران Maine de Biran (١٧٦٦ — ١٨٢٤) حين قال إن تكويننا الأصلى يستند فى جوهره إلى « قوة عضوية مفرطة » force hyper-organique تمارس ضغطها على العقبة الأولى التى تلتقى بها ، ألا وهى « الجسم » من حيث هو « كتلة قابلة للتحرك » . وحسبنا أن نمعن النظر إلى حالة « الصحْو » نفسها ، لكى نتحقق من أنها تمثل — فى حد ذاتها — شكلا من أشكال « العمل » ، نظراً لأن « اليقظة » تستلزم بطبيعتها حالة الانتباه ، والنشاط الحيوى ، فهى أشبه ما تكون بضغط تمارسه « النفس » على « البدن » ، حتى تشيع فيه الحياة والحركة . وإذن فإن امتلاكنا لجسم أو « لبدن » هو السبب فى أن « النشاط العملى » عندنا لا بد من أن ينبع دائما من أعماق الفكر أو « النفس » .

والحق أن الإنسان « روح متجسد » ، لا بد من أن يتخذ « العمل » عنده طابع « النشاط النوعى » الذى يحتل مركزا وسطاً بين « الحيوانية الخالصة » من جهة ، و « الروحانية الخالصة » من جهة أخرى . وقد نجد أنفسنا أحيانا مدفوعين إلى القيام ببعض أفعال تلقائية ، أو شبه حيوانية ، ولكننا سرعان ما ندرك أن هذه الأفعال لا تخلو من عواطف ، ومشاعر ، وانفعالات ، وحالات وجدانية وغير ذلك من السمات الإنسانية الخالصة . وحين يحقق النشاط الحيوى (عندنا) ما كان يهدف إليه من غايات ، فإنه لا بد من أن يولد لدينا ضربا من الإحساس باللذة أو الإشباع ، دون أن تكون « اللذة » هى الأصل فى ظهور هذا النشاط . ولعل هذا ما عبر عنه أرسطو من قديم الزمان حين قال « إن اللذة تنضاف إلى الفعل ، كما تنضاف النضارة إلى الشباب » . ومعنى هذا أن « اللذة » لا يمكن أن تعد بمثابة الغاية النهائية التى يهدف إليها النشاط الجسمى ، بل هى أشبه ما تكون بالقرينة التى نستدل منها على أن هذا النشاط الجسمى قد حقق بالفعل غايته الحقيقية . وكثيرا ما يتحدث الفلاسفة عن « نشاط روحى » خالص يمارسه الإنسان الناطق حين ينجح فى التحرر من كل قيد جسمى ، ولكن الحقيقة أن الفكر البشرى لا يمكن أن يقوم فى استقلال تام عن كل حركة ، وبالتالى فإن النشاط البشرى لا يمكن أن يستغنى تماما عن كل

جهد عضوى ، لكى يستحيل إلى « نظر روحانى » صرف ، أو « مشاهدة عقلية » خالصة . ولو قدر لمثل الروحانية الصرفة أن تتوافر لدى الإنسان (على الأرجح ، فى بعض الحالات النادرة) ، لكانت هذه « الحضرة المباشرة » Présence immédiate للروح أمام ذاتها ، هى « السعادة » بعينها ! ولكن الإنسان العادى يحتل مكانا وسطا بين « الحيوانية الصرفة » و « الروحانية الصرفة » : لأنه « مخلوق فاعل » يحقق نشاطه فى عالم المادة بشىء غير قليل من الجهد والألم والمشقة ، وإن كان من شأن هذا النشاط أن يعود عليه بشىء من المتعة واللذة والغبطة . وليس ثمة عمل يخلو تماما من أى جهد أو مشقة ، ولكن ليس هناك عمل أيضا يخلو تماما من أى إشباع أو أية متعة . وبين ملاقاة العوائق ، والتغلب عليها ، يقف « العمل البشرى » شاهداً على أن الموقف الميتافيزيقى للإنسان « موقف وسط » يمتزج فيه الفعل بالانفعال ، ويتلاق عنده الألم واللذة ... إلخ .

الدلالة الميتافيزيقية للعمل البشرى :

لقد اهتم بعض الروائيين بوصف « الآلام » التى تقترن بالكثير من « الحرف » ، فوضع بين أيدينا الروائى الفرنسى المعاصر بيير هامب Pierre Hamp صورة صادقة مؤثرة للمشقات الكثيرة التى يعانيها بعض أصحاب الحرف اليدوية ، فى روايته المسماة « آلام البشر La Peine des hommes » . وليس فى وسع أحد أن ينكر ما فى حياة أهل الطبقة الكادحة من أعمال شاقة ، وجهود مضنية ، وإرهاق بالغ ، حتى لقد أصبح « العمل » عندهم علماً على الأعصاب المكدودة ، والأوصال المنهكة والنفوس المتعبة . ولعل هذا ما حدا ببعض المصلحين الاجتماعيين إلى المناداة بتحسين حال العمال ، وتقليل ساعات العمل ، ورفع مستوى حياة الطبقة العاملة . وبالغ بعضهم فى وصف « مساوئ العمل » فقام رَسِل يدعو إلى تمجيد الكسل ، وراح ينادى بتوفير المزيد من أوقات الفراغ للإنسان المعاصر ، بينما ذهب آخرون إلى ضرورة التخفيف من حدة متاعب الإنسان بإحلال « الآلة » محل « العامل » ، واستخدام « القوى الذرية » أو « الإليكترونية » بدلاً من « الطاقات البشرية » أو « الأيدى العاملة » . وهذه كلها صيحات اجتماعية عادلة ، ودعوات إصلاحية سليمة ، ولكنها تستند فى الحقيقة إلى نظرات فلسفية قاصرة ، وأحكام عقلية ناقصة . وآية ذلك أنه ليس ثمة « عمل » يمكن أن يعد « شرًا خالصاً » : ما دام من شأن كل عمل أن يقترن بنشاط إيجابى نغير فيه من أنفسنا ونخلع فيه طابعنا على العالم الخارجى ، فنشعر بشىء من « اللذة » أو « المتعة » أو

« الغبطة الروحية » . وإن الأعمال لتختلف — كما سبق لنا القول — من حيث درجة « الخلق » أو « الإبداع » التى تجىء معها ، ولكن من المؤكد أنها جميعا مظاهر حية لسيطرة الإنسان على العالم ، وقدرته على صبغه بالصبغة الإنسانية . وقد درجت الأسطورة على تصوير سيزيف بصورة « الإنسان التعيس » وتصوير بروميثيوس بصورة « الإنسان المتمرد » ، ولكن ليس ما يمنعنا من أن نتخيل الواحد منهما والآخر على قدر من السعادة فى صميم جهده العابث أو تمرده الساخط .

والحق أن فى استطاعتنا أن نعرّف الإنسان بقولنا « إنه الموجود القادر على العمل » . وإذا كانت « القدرة على العمل » هى القدرة على خلق أثر متحقق يكون « صنيعة يد الإنسان » ، فليس بدعاً أن تقترن هذه القدرة بشىء من الغبطة أو السعادة . والعمل يفترض أن كلا من الإنسان والعالم ، أو الذات والموضوع ، ليس حقيقة مكتملة ، أو شيئاً جاهزاً معدًّا من ذى قبل ، بل هو حقيقة مرنة تلتمس التحقق ، أو شيئا ناقصاً لا بد من العمل على استكماله . وقد كان فلاسفة العصور الوسطى يقولون إن العمل مهمة مزدوجة : لأنه لا بد للعامل من أن يحقق شيئا من جهة ، كما أنه لا بد له من أن يصنع ذاته (حين يعمل) من جهة أخرى . فالعمل ينصب على الطبيعة ويتجه نحو العالم الخارجى من جهة ، ولكنه يرتد إلى الإنسان وينعكس على الفرد نفسه من جهة أخرى . ولا بد للعامل من أن يجد نفسه مضطرا إلى الخضوع لشريعة العمل ، أو النزول على حكم الشىء المصنوع أو الأثر المتحقق نفسه . والسبب فى ذلك أن « العمل » يلزمنا بالموضوعية ، ويضطرنا إلى « نسيان الذات » ، ما دام المهم فى « الإنتاج » هو « الناتج » نفسه ، لا نية الفاعل ، أو أخلاقياته الخاصة . ومن هنا فإننا نستشير الطبيب الماهر ، ونتعامل مع الصانع الممتاز ، ونرقى الموظف الكفء ، بغض النظر عن ميوله السياسيَّة أو اتجاهاته الحزبية أو مذهبه الدينى ، أعنى لمجرد أنه يتقن عمله ، ويجيد حرفته ، ويقوم بأداء واجبه على الوجه الأكمل . ولعل هذا ما حدا بالفنان الفرنسى الكبير « رودان Rodin » إلى تمجيد « العمل الجيد » أو « الصناعة المتقنة » ، باعتبارها صورة من صور « الفن » .

هل يكون « العمل » الفنى أعلى صورة من « العمل » البشرى ؟

ونحن حين نتحدث عن « الفن » ، فإنما نتحدث عن ثالوث موحد يضم الفكر ، واليد ، والأداة . وقد كان ليوناردو دافنشي يقول عن « التصوير » إنه « شيء ذهني Cosa mentale » ولكنه لم يكن يعنى بذلك أن الفن صورة من صور الفكر المحض ، أو أنه لا ينطوى على أى نشاط يدوى ، بل كان يشير إلى اختلاف عمل الفنان عن الجهد الحرفى المحض ، وكان يفرق بين « الفنان المبدع » و « الصانع المقلد » .

وقد يبدو لنا — بادئ ذى بدء — أن الفنانين عقول هائلة تكشف عن أسرار الطبيعة ، أو قلوب كبيرة عامرة بأعمق المشاعر الإنسانية ، ولكن الفنانين فى الحقيقة هم أولا وقبل شيء أناس يملكون « أيديا » ، ويعرفون كيف يفكرون بأيديهم ! ولما كان من شأن الخيال أن يتبدد سريعاً ، كما أن من شأن حركات الفكر والوجدان أن تكون عابرة سريعة الزوال ، فليس بدعا أن تكون « اليد » هى وسيلة الفنان إلى استبقاء تلك الأطياف الشاردة ، وتزويدها بالصورة التى تضمن لها البقاء . وقد يستطيع الإنسان الذى يسترسل فى أحلامه أن يشهد الملايين من الرؤى الجميلة والأشكال الرائعة ، ولكنه لو اقتصر على « الحلم » وحده ، لما استطاع أن يستبقى تلك الصور ، أو أن يخلع عليها أى ثبات . ولا غرو فإن الفارق بين « الحلم » و « الحقيقة » ، أنّ الإنسان الحالم لا يستطيع أن يستحدث أى فن ، نظرا لأن يديه غارقتان فى وسن عميق ، فى حين أن الإنسان الفنان هو ذلك الذى يعرف كيف يستخدم يديه فى تجسيد هذه الأحلام ، وتثبيت تلك الرؤى !

والواقع أن « يد الفنان » ليست مجرد أداة خلق وإبداع ، بل هى أيضاً أداة مخاطرة ومعرفة . وكما كان الإنسان الأول يشق طريقه عبر الأشياء فى تعثر وتردد ، فإن الفنان أيضاً لا يكاد يكف عن رؤية الأشياء ولمسها فى تساؤل وتعجب . ولكن الفنان لا يسائل المادة إلا باستعمال يديه : لأنه يلمس الأشياء ، ويتحسسها ، ويستطلع أشكالها ، ويستكشف مدى مرونتها ، ويتعرف على طبيعة تكوينها ، ويستعير من لغة اللمس لغته البصرية التى يستخدمها فى تصوير تلك الأشياء . ومن هنا فإن موقف اليد من الفكر لا يمكن أن يكون موقف العبودية السلبية ، بل لا بد للاثنين من أن يتعاونا سويا على تصور « العمل الفنى » وتنفيذه ، دون أن يكون « الفكر » هو الذى يأمر ، و « اليد » هى التى « تأتمر » . وهذا ما يعنيه بعض علماء الجمال حينما يقولون « إن

اليد نفسها ذكاء ، وإحساس ، وإلهام ؛ ، أو على الأصح أداة عاقلة ، حساسة ، مُلْهَمة ! وكثيرا ما يقال عن بعض الفنانين الممتازين ، أو بعض الصناع المهرة إنهم يملكون ذكاء فى أطراف أصابعهم ! ومعنى هذا أن الفنان إنسان موهوب يفكر بيديه ، وكأنه يحمل « عقلا » فى أطراف أصابعه . ونحن نعرف قيمة اللمسات الأخيرة فى أى عمل فنى ، ولكننا قد لا نتصور أن يكون لليد بيانها وفصاحتها ، إن لم نقل شعرها وسحرها ! وحسبنا أن نمعن النظر إلى ألاعيب الفكر واليد لدى فنان مثل بيكاسو : Picasso (على نحو ما قدّمها لنا مخرج الفيلم الذى صوره لنا أثنا قيامه بعمله) ، لكى نتحقق من أن هناك تآزراً عجيباً يتم بين « اليد » و « الفكر » لدى كبار الفنانين فيجعل من « العمل الفنى » إبداعا حقيقيا يشهد بسيطرة الإنسان على الطبيعة . وكثيراً ما تجىء « الأداة » فتزيد من سيطرة اليد على المادة وتساعد « الفكر » على خلق « العمل الجيد » وبذلك يجىء الفن مصداقا لتضافر « الفكر » و « اليد » و « الأداة » على تحقيق « الإنتاج المتقن » أو « الصناعة الجيدة » .

دور « الالتزام » بين « الفكر » والعمل :

وهنا قد يقول قائل : « إننا لسنا جميعاً « فنانين » ، فلا يمكن أن يكون للعمل عندنا — فى جميع الحالات — مثل هذا الطابع الإبداعى » . ونحن نوافق أصحاب هذا الرأى على أن العمل البشرى لا يتسم دائما بهذه الصبغة الجمالية ، ولكننا نميل إلى الظن بأن من شأن كل عمل بشرى — كائنا ما كان — أن يضيف شيئا من الجدة إلى الواقع الماثل من ذى قبل ، أو أن يضفى طابعا إنسانيا على شىء ناقص غير مكتمل . وكثيراً ما يعمل الإنسان من أجل « الناتج » الذى يحققه ، أو « المشروع » الذى ينفذه ، لا من أجل ذاته ، أو وجوده الخاص . صحيح أن الذات الإنسانية أسمى بكثير من كل ما تبدعه ، أو كل ما تصنعه ، ولكنها لا يمكن أن توجد اللهم إلا إذا تجسَّدت ، وتحققت ، واندمجت فى واقع مادى ، بحيث تضع فى مقابل وجودها الروحى (أو الذهنى) حقيقة عينية ، تكون هى « العمل » الذى تتعرف على نفسها فيه . وإذا كان من شأن « الفكر » أن يظل ضمنيًا أو مضمراً ، إلى أن تجىء « اللغة » فتسمح له بالتحقق أو التجسد ، وبذلك يدرك « الفكر » ذاته من خلال تلك الواسطة اللغوية ، فإن من شأن « النفس » أيضاً أن تتخذ من « البدن » واسطة تضمن لنفسها التحقق من خلالها ، وكأن « العمل » الذى ينهض بأدائه الإنسان هو الواسطة التى تسمح للروح بأن تنسى

ذاتها . ولا غرو فإن الذات التى تعمل ، تنسى نفسها ، وتندمج فى عملها ، وتخضع بسخاء لهذا النشاط العملى الذى تقوم به .

ومن هنا فقد يكون فى وسعنا أن نفهم السر فى ارتباط العمل بالالتزام Engagement . وماذا عسى أن يكون « الالتزام » إن لم يكن تعبيراً عن هذه الحقيقة البشرية الهامة ، ألا وهى : أنّه لا بد للنشاط الذهنى للإنسان من أن يستحيل إلى نشاط عملى (هادف) ، وإلا لأصبح حلماً واهياً ، أو سراباً خداعاً ، أو صورة من صور الهرب Evasion . فالمعيار الأوحد الذى نستطيع عن طريقه أن نحكم على الحقيقة التى يؤمن بها أى مفكر إنما هو مدى قدرة هذه الحقيقة على تغيير العالم وإصلاح الإنسان ، خصوصا وأن الفكر الصادق هو بلا شك ذلك الذى يرتد إلى نفسه فيغير من طبيعة صاحبه ، ويلزمه بالانصياع لمبادئه . والحق أن **العمل هو التزام الإنسان فى الطبيعة والمجتمع** : لأن كل من وهب نفسه لخدمة فكرة أو لنشر مبدأ ، لا بد من أن يجد نفسه ملزماً « بالعمل » على تحقيق هذه الفكرة ، أو تنفيذ ذلك المبدأ . ولما كان الإنسان موجوداً متجسداً (أعنى نفساً تملك جسداً) فليس فى إمكان **فكره** أن يتحقق إلا عن طريق الالتزام (أعنى عن طريق الانخراط فى مواقف عينية) . ومهما يكن من سموّ أية فكرة ، فإنها لا تصبح حقيقة إنسانية اللهم إلا إذا وُجِدَت « الذات » التى تتخذ منها هدفا تسعى إليه ، وتعمل بالتالى فى سبيل تحقيقها . ونحن حين **نعمل** فإننا نأخذ على عاتقنا ربط الفكر بالواقع العملى والوفاء بالتزاماتنا الفكرية أمام الكون من جهة ، وأمام المجتمع من جهة أخرى . وأما حين نركن إلى الخمول والخمود ، أو حين نعمد إلى التكاسل والتواكل ، فهناك يضعف فى نفوسنا معنى الالتزام ، ونشعر بأننا قد أصبحنا كائنات حالمة ، أو واهمة ، أو واهية ، لأننا لم نعد نملك أهدافا نسعى إلى بلوغها ، أو غايات نعمل فى سبيل الوصول إليها . وربما كان من بعض أفضال « العمل » على الموجود البشرى أنّه يزيد من إحساسه بالحرية ، وشعوره بالمسئولية ، فيجعله يدرك الدلالة الميتافيزيقية للالتزام باعتباره تعبيرا عن ارتباط الذات بالكون من جهة ، وارتباطها بالآخرين من جهة أخرى . وقد يستطيع المرء — عن طريق الفكر — أن يقبع فى ذاته ، أو ينطوى على نفسه ، ولكنه لن يملك — حين يقوم بأى نشاط عملى — أن يبقى وحيداً لا تربطه بالعالم أو بالآخرين أية صلة . فالعمل هو الأداة التى تقذف بنا إلى العالم الخارجى ، وهو الجسر الذى تعبره الذات لتصل إلى دنيا الناس ، وهذا هو السبب فى أن أصداء أعمالنا لا بد بالضرورة من أن تتردد فى العالم ، والمجتمع ، والتاريخ ...

نحن لا نعمل « لذواتنا » فقط ، بل نحن نعمل أيضاً « للآخرين » :

... إن الإنسان لينتشر فيما حوله ــ بتأثير أفعاله ــ وكأن من شأن كل عمل يقوم به أن يخرجه من ذاته ، لكي ينتقل به إلى عالم الآخرين . وليس في وسع المرء أن يتنفس ، أو يتحرك ، أو يفكر ، أو يحيا ، دون أن يسجل طابعه الشخصي في العالم الخارجي . ونحن نشعر بأن جو الفردية ــ بطبيعته ــ جو محدود خانق ، ضيق الرقعة ، فليس في استطاعة واحد منا أن يكتفي بنفسه ، وإنما لا بد من أن يعمل للآخرين ، ومع الآخرين ، وبالآخرين . صحيح أن كل فرد منا قد يحاول أن ينظم أمور حياته بنفسه ولنفسه فقط ، ولكنه سرعان ما يتحقق من أن حياة الأفراد هي من الترابط بحيث قد يستحيل أن نتصور عملا واحدا لا يتسع في دوائر كبيرة لا تحصى ، بحيث يصل إلى أبعد من الهدف الذي كان يرمي إليه صاحبه . وهناك أفعال قد تبدو لنا تافهة عديمة الشأن ، ولكن تأثيرها قد يكون أعمق وأبعد مدى من كل ما نتوهم ، إذ قد تبعث الاضطراب والفوضى في حياة يائسة مظلمة ، أو قد تنتزع مجهولا من أنانيته ونرجسيته ، أو هي قد تسبب أخطاء وعثرات لدى البعض ، بينما قد تولد تضحيات عظيمة لدى البعض الآخر ، ومن هذه الأفعال وأصدائها تتألف مأساة الحياة الإنسانية بكل ما فيها من شرور وخيرات !

ولئن كنا قد ذكرنا فيما سلف أن في « العمل » موضوعية ونسيانا للذات ، إلا أننا نستطيع أن نضيف إلى ذلك أن « مجموع أفعالنا » لا بد من أن يجيء فيطبع صورتنا في الوسط الذي نعيش فيه . ومعنى هذا أن الذات تتحقق في العالم الخارجي من خلال الأعمال التي تنجزها ، والأفعال التي تؤديها ، بحيث إنها لتصبح مركز إشعاع ذاتي في العالم الذي تعيش فيه . ولو أننا نظرنا إلى أفعالنا الخلقية لوجدنا أنها ليست مجرد حركات تصدر عنا أو استجابات نقوم بها ، بل هي مظاهر لنيات خاصة نريد أن نحققها ، أو هي تعبير عن مثل عليا نحاول أن نجسدها في سلوكنا العملي . وإذا كان للفعل الخلقي حقيقته النوعية التي تميزه عن كل ما عداه من أفعال ، فذلك لأنه مظهر لحياة فردية خاصة ، وتعبير عن طابع شخصي معين . ولكن كلا منا حين يعمل (عملا أخلاقيا) فإنه يحقق فعله للآخرين وبالآخرين . وهناك سمة عامة تميز كل نشاط أخلاقي ، وتلك هي الرغبة الملحة التي تفرض على الناس أن يتواصلوا ، ويتفاهموا ، ويتقاسموا عواطفهم ومشاعرهم وأفكارهم ، بحيث يمتد كل منهم بذاته إلى الآخرين ، آملا من وراء ذلك أن

يطبع صورته فى نفوس الآخرين ، حتى يكونوا له شهودا ومعاونين ، إن لم نقل شركاء ومقلدين !

والواقع أن الفعل الذى يقوم به الفرد ليس مجرد « عمل خاص » يهم صاحبه وحده دون سواه ، بل هو « عمل اجتماعى » يتسم بطابع كلى عام : لأنه يخرج إلى الوسط الجمعى الذى يتحقق فيه ، فيحدث تأثيره فى عقول الآخرين وأفئدتهم وشتى جوانب حياتهم . ولو أننا ضربنا صفحا عن تلك الأعمال التى يقوم بها البشر بحكم الغريزة أو العادة أو « الروتين » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن معظم الأفعال الإنسانية هى بمثابة نيات متحققة ، وقيم أخلاقية متجسدة ، ومثل عليا متجسمة : فهى ظواهر اجتماعية هامة لها دلالتها الخاصة فى صميم الوسط الخارجى الذى تتحقق فيه . وإذن فإن العمل الذى يقوم به الفرد — وإن بدا له أحيانا عملا فرديا يعنيه هو وحده — عمل اجتماعى يقوم بدور المحرك الفعال أو المؤثر القوى فى وسط خارجى يضمّ أفراداً آخرين هم على استعداد لتفهم دلالة ذلك العمل ، إن لم نقل بأنهم قد يقعون تحت تأثيره ، ويعملون — بدورهم — مترسمين خطاه ....(١) .

« إن كل فعل هو نقطة تحول فى مسار التاريخ الكلى الشامل ! » :

... حقا إن نتائج أعمالنا قد لا تجىء دائما مطابقة لمقاصدنا : فإن العمل المتحقق يختلف بالضرورة عن الفعل المتصور ، لكن من المؤكد أننا مسئولون دائما عن كل ما قد يترتب على أفعالنا من آثار . فليس فى استطاعتنا أن نحول دون امتداد نتائج أفعالنا إلى الآخرين ، أو أن نغسل أيدينا تماما من كل آثار قد تنجم عن أعمالنا فى عالم الآخرين ، وإنما لا بد لنا من أن نعترف بأنه يستحيل علينا أن نخطئ دون أن نسىء إلى الآخرين ، كما أنه ليس فى وسعنا أن ننفذ إلى الوسط المحيط بنا ، أو أن نخرج منه ، كيفما نشاء وفى أى وقت نشاء . والحق أننا لا نملك من الحرية ما نستطيع معه أن نمنع الآخرين من التأثر بأفكارنا ، وأفعالنا ، وعواطفنا : لأنه بمجرد ما نتمكن من التعبير عن أفكارنا ، أو الإتيان بأفعالنا ، أو الترجمة عن عواطفنا ، فإننا نكون عندئذ قد طبعنا صورتنا الخاصة فى الوسط الاجتماعى المحيط بنا . وحين يتحقق « الفعل » ، فإنه يصبح عندئذ بمثابة « رسالة » نوجهها إلى كل من يستطيع الفهم ، والمعرفة ،

---

(١) Cf. Maurice Blondel: "L' Action" Vol. II. Paris, 1937, p. 235 – 6.

والإرادة . ولا غرو فإن « الانتشار » و « الاستمرار » سمتان أساسيتان من سمات الفعل ، حتى لقد قال بعض الفلاسفة إن الفعل ــ كالطفل ــ يحيا ، وينمو ، ويترق ؛ فضلا عن أنه يحمل فى طياته « شعلة روحية » تلتمس الفهم ، والاستجابة ورد الفعل . وليس أمعن فى الخطأ مما توهمه بعض أنصار « المثالية الذاتية » حينما زعموا أن « الذات مغلقة ليس لها أبواب ولا نوافذ تطل منها على العالم الخارجى » ، وكأن الذات عالم قائم بذاته ، أو قوقعة مغلقة على نفسها ، أو كأن فى استطاعة الذات أن تتوقف عن الفعل ، أو أن تكف تماما عن تحقيق ذاتها فى العالم الخارجى !

والحق أننا « موجودات عاملة » تحيا فى الخارج أكثر مما تحيا فى الداخل ، وتدرك ذوات الآخرين قبل أن يتوافر لها وعى حقيقى بذاتها الخاصة . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا : « إننا ننفذ جميعا بعضنا فى البعض الآخر » وكأن ثمة « تناسلا روحيا » يتم بين أفكارنا ، أو « ولادة روحية » تتم بين أفعالنا . وهذا التلاقح الروحى الذى يشهده عالم الإنسان فى كل لحظة ، إنما هو الدليل القاطع على أن أحداً لا يفكر بذاته ولذاته ، بل هو يفكر للآخرين وبالآخرين . وحين يقول الفيلسوف الفرنسى الراحل موريس بلوندل « Maurice Blondel » : « إن كل فعل هو نقطة تحول فى مسار التاريخ الشامل » فإنه يعنى بذلك أن أصداء الفعل قد تتسع حتى تشمل مجرى الأحداث الكونية والبشرية فى كل مكان . ولا بد للإنسان ــ والحالة هذه ــ من أن يعمل ، وكأنما هو يحكم العالم بأسره : فإن الآخرين قد يتقبلون أدنى منحة تقدم لهم ، وهم قد يكونون على استعداد لأن يستخرجوا منها كل ما تنطوى عليه من معان كامنة أو قيم دفينة . وليس من الضرورى أن يتوافر لدى المرء وعى واضح بكل النتائج التى تترتب على فعله : فقد يحدث فى بعض الأحيان أن تكون هناك بواعث خفية تحول دون فهمه للمضمون الحقيقى لهذا الفعل ، وإن كانت هذه البواعث قد لا تمنع من تحقق تلك النتائج بمقتضى المنطق الضرورى الكامن فى صميم « الفعل » نفسه . ومهما يكن من شىء ، فإن « العمل » الذى نقوم به لا بد من أن يترك أثره فى حياتنا الخاصة من جهة ، وحياة الآخرين من جهة أخرى . وحين تحدث مونييه Mounier (زعيم النزعة الشخصانية فى فرنسا) عن أبعاد الفعل الأربعة ، فإنه كان يعنى أن الفعل يعدل من الواقع الخارجى ، ويصنع ذواتنا ، ويقربنا من الناس ، ويثرى عالم القيم[1] ...

---

(١) Cf. E. Mounier: "Le Personnalisme," Paris, P. U. F., p. 105.

« فى البدء كان الفعل » !

ونحن نلاحظ أن هناك عناصر أربعة تدخل فى تكوين الفعل :

١ — الفرد الذى يحققه .

٢ — المادة التى يحاول أن يمارس فيها فعله .

٣ — المقاومة التى يجب أن يتغلب عليها .

٤ — الجهد الذى يتمثل فى النشاط المبذول من أجل الفعل .

وقد بقى العمل موضوعا يستأثر باهتمام علماء الاقتصاد ، أو رجال السياسة ؛ وعلماء الاجتماع ، وأهل الأخلاق ، بينما ظل الفلاسفة يوجهون معظم انتباههم إلى دراسة « الفكر » ، دون عناية بالخوض فى مبحث « الفعل » . ولم يلبث أهل الفكر المعاصر أن فطنوا إلى هذا النقص فى دراستهم للموقف البشرى ، فاتجهوا بأبصارهم نحو معنى النشاط العملى ، وراحوا يدرسون الدلالة الميتافيزيقية للعمل البشرى . وجاء برجسون Bergson فأعلن أن ما نعمله رهن بما نحن إياه ، بمعنى أن فعلنا متوقف على نوع وجودنا ، أو أننا عين ما نعمل (إن صح هذا التعبير)[1] . وانتشرت فلسفة الفعل فى أجواء الفكر المعاصر ، فقام فلاسفة كثيرون بتحليل طبيعة العمل ، ومعنى الالتزام ، ودور الحرية فى الفِعْل البشرى ... إلخ ... وارتبط معنى الفعل — فى أذهان الكثيرين — بمعنى خلق الذات بالذات ، فلم يعد « العمل » مجرد مظهر لاغتراب الذات عن نفسها Aliénation ، بل أصبح أيضاً علما على « ارتداد الذات إلى نفسها » ، ما دام من شأنه أن يحيل الشيء الهجين الغريب إلى شيء عادى مألوف ، وأن يخلع على الشيء المختلط عديم الصورة طابعاً بشريا (أو صورة إنسانية) ... وهكذا أدرك الإنسان المعاصر أنه :

أولا : لا يوجد إلا بقدر ما يعمل : لأن الفعل وحده هو الذى يجعله يوجد (بمعنى الكلمة) ، وأنه :

ثانيا : يفرض بعمله ضربا من التغيير أو التبديل على العالم المادى ؛ لأن الفعل الذى يقوم به لا بد من أن يحدث آثاره فى العالم الخارجى ، وأنه :

ثالثا : يخلق عن طريق فعله نوعا من الاتصال بينه وبين الآخرين ؛ لأنه يخلق بالتزامه أمام نفسه وأمام الآخرين « عالما روحيا » يقوم على التأثير والتأثر ، وأنه :

---

(١) Bergson: "L' Evolution créatrice" p. 7.

رابعا : يعمل على تدعيم عالم القيم البشرية : لأنه يحرر الذوات الأخرى ويوقظها من سباتها حين يجسم مثله العليا فى الوسط الاجتماعى ، فيعمل على تقريب شقة الخلاف بين الواقع والمثل الأعلى[1] .

* * *

تلك هى الخطوط العريضة لفلسفة الفعل ، على نحو ما يفهمها الفيلسوف المعاصر . ولقد كان معنى « اللوغوس » « Logos » فى الفكر القديم هو « الحقيقة » ، فأصبح معناه فى الفكر المعاصر هو « الحياة » . وكان الأقدمون يقولون « فى البدء كانت الكلمة » ، فأصبح المحدثون يقولون « فى البدء كان الفعل. » . وإذن أفليس من واجب المفكر العربى — اليوم — أن يعلى من قيمة « العمل » ، وأن يبرز أهمية « الالتزام » ، حتى يسهم فى خلق مجتمع جديد يقوم على فضائل الجهد ، والإيجابية ، والإنتاج ؟ أليس من حقنا عليك — أيها القارئ العربى الكريم — أن ندعوك إلى الخروج من عالم الذاتية ، والأنانية ، والاستغراق فى أحلام اليقظة ، من أجل الاندماج فى عالم الإيثار ، والغيرية ، والعمل من أجل الآخرين ؟ ... إن « العمل » هو الألف والياء فى دراما الوجود البشرى ، فلابد لنا من أن نعمل حتى نفصل فى مصيرنا لأنفسنا وبأنفسنا !

﴿ وقل اعملوا ، فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ﴾ ...

---

(١) Lavelle: "De L' Acte" p. 182.

الفصل الثالث

« القول [1] »

ليس من قبيل الصدفة أن تكون اللغة العربية قد أطلقت على « الحيوان المفكر » اسم « الحيوان الناطق » ، فإن « اللغة » وثيقة الصلة « بالتفكير » ، و « النُطْق » ، وقفٌ على الإنسان « العاقل » . والحق أن الموجود البشرى هو الحيوان الوحيد الذى يتكلم : لأنه يعرف كيف يصوغ « فكره » فى « رموز » ، وكيف يحدد علاقاته بالعالم والآخرين من خلال مجموعة من « الأصوات » . وقد نلتقى ــ لدى بعض الحيوانات العليا ــ بصورة أو بأخرى من صور « الذكاء » ، ولكننا لن نجد ــ حتى لدى أرق الحيوانات ــ أى مظهر من مظاهر « التعبير اللغوى » . وقد روى لنا الكاتب الفرنسى « ديدرو : Diderot » كيف أن أحد كرادلة الكاثوليك تعجب يوما لذكاء شمباتزى ، فلم يلبث أن صاح فيه قائلا : « تكلم ، ولن أتردد فى أن أعمّدك » (أى أمنحك طقس العماد) ! ويتساءل ديدرو كيف جال بخاطر أحد رجال الدين أن تكون « اللغة » وحدها هى الفارق الأوحد الذى يميز الإنسان عن الحيوان ؛ ولكنه لا يرى مانعا من القول ــ مع صاحب هذه العبارة ــ بأن « الكلام هو الشىء الوحيد الذى يفتقر إليه الحيوان » !

... « الوظيفة اللغوية » : وظيفة « عقلية » لا مجرد وظيفة « عضوية » ...

ولسنا نريد أن نتعرض فى هذا الفَصْل ــ لدراسة نشأة « اللغة » عند الإنسان ، ولكن حسبنا أن نقول بأن تشريح أجهزة « النطق » أو دراسة « فسيولوجية الحنجرة » ، قد لا تكفى لتفسير « وظيفة النطق » لدى الإنسان . صحيح أننا ننطق بحبالنا الصوتية ، ولكن وظيفة النطق ، ترتكز أيضا على بعض « البنايات المخّية » فضلا عن أنها تستلزم تضافر الرئتين ، واللسان ، والفم (بأكمله) ، والجهاز السمعى ... إلخ . وقد تتوافر لدى القردة العليا كل مقومات « الكلام » ، ولكنها مع ذلك لا تملك القدرة على استخدام « اللغة » ، بل هى تقتصر على إصدار بعض « الأصوات » . والواقع أن « وظيفة اللغة » ــ فى صميمها ــ ليست مجرد « وظيفة عضوية » ، بل هى

أولا وبالذات « وظيفة نفسية » أو « عقلية » . وقد حاول بعض علماء النفس إجراء اختبارات عقلية عديدة على صغار الشمبانزى « وصغار الإنسان ، من أجل تحديد الفوارق النفسية التى تفصل بينهما (فى الفترة ما بين ٩ شهور و١٨ شهرا) ، فوجدوا أن القرد الصغير أشد مهارة من الطفل البشرى ، فى حين أن هذا الأخير أقدر على الانتباه من القرد الصغير . ولكن علماء النفس لم يلبثوا أن تحققوا من أنه لا بد من أن تحين لحظة يتوقف فيها نمو القرد ، بينما يستمر الطفل الصغير فى نموّه وترقيه . وعلى حين يبقى القرد مجرد حيوان ، نجد أن الطفل لا يلبث أن يندرج فى عالم الحضارة البشرية ، خصوصا حين يجد نفسه على أعتاب « العالم اللُّغوى » . وعلى الرغم من أن فى استطاعة الشمبانزى أن يصدر بعض الأصوات أو أن يرسل صيحات الغضب أو الفرح ، إلا أن حركاته الصوتية تظل ملتحمة بانفعالاته ، دون أن يكون فى وسعه استخدامها فى استقلال عن الموقف الذى اقترنت به . ولم يستطع مدربُو القردة أن يحققوا فى هذا المضمار سوى نتائج هزيلة : لأنهم لم ينجحوا فى الحصول على شىء أكثر من الترديد الآلى البغاوى ، أو بعض الأفعال المنعكسة الشرطية (التى تقرن استجابة الحيوان الصوتية بظهور منبه حسىّ معيّن) .

ظهور « اللغة » عند الإنسان يمثل فجر الحضارة البشرية ...

وأما الطفل البشرى فإنه لا بد من أن يسير فى ترقّيه المستمر ، على الطريق الطويل البطىء الذى يخلق منه فى الوقت مخلوقاً جديداً يستطيع أن يعيش فى عالم حضارىّ لغوىّ . وهذا التدريب البشرى الذى يستلزم العديد من السنوات ، إنما يرتكز أولا وبالذات على ترابط الصوت والسمع لخدمة وظيفة جديدة تعدو فى إمكانياتها شتى القدرات الحسية الأولية . وعلى حين أن صوت الحيوان يظل أسيرا لوجوده الحسى المعاش ، دون أن يحقق أى ترابط مع الحس السمعى الموجود لديه ، نجد أن الذكاء البشرى سرعان ما ينجح فى تحقيق تواصل بين النايات الحسية والنايات الحركية الموجودة لديه ، محققا عن هذا الطريق عينه ضربا من « الغائية » العليا . وليس « السلوك اللفظى » سوى مظهر من مظاهر ارتقاء ذلك الموجود الناطق الذى استطاع عن طريق « الوظيفة اللغوية » أن يقيم نوعا من التآزر بين « الصّوت » و « السّمْع » .

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن ظهور « الكلمة » يمثل — فى حياة الموجود البشرى — فجر الحضارة الإنسانية . وما أصبح الإنسان « سيد العالم » إلا لأنه

استطاع أن يقيم بينه وبين العالم شبكة من الكلمات . ونحن نجد لدى الحيوان « إشارات » ، ولكننا لا نجد لديه « علامات » . و « الإشارة » ردّ فعل شَرْطِيٌّ ضد موقف قد تم إدراكه فى صيغته العامة ، ولكن دون أدنى تحليل لمكوناته الجزئية . ولما كان السلوك الحيوانى مجرد نشاط يستهدف تحقيق التكيف مع بعض الظروف العينية ، فليس بدعا أن نجده لصيقا بالحاجات والميول التى تعمل عملها فى حياة الحيوان . وأما بالنسبة إلى الإنسان : فإننا نجد أن « العلامات » و « الرموز » تقوم مقام « الحاجات » و « الميول » . وبالتالى فإن الكلمة البشرية قد تكون بمثابة الوسيط المجرد الذى يقوم بين الإنسان وعالمه . ومعنى هذا أن فى استطاعة الإنسان أن يفكك الموقف ويحلله ، بحيث يهرب من ضغط الواقع الراهن بإلحاحه وقسوته ، لكى يتخذ منه وضعاً خاصاً فى ظل أمنه العقلى وطمأنينته النفسية !

وإذا كان العالم الحيوانى سلسلة متصلة من الموقف المتعاقبة التى تظهر بسرعة ، وتختفى بسرعة ، صادرة باستمرار عن بعض المطالب البيولوجية الأساسية للكائن الحى ، فإن العالم البشرى — على العكس من ذلك — يمثل مجموعة من الموضوعات والعناصر الواقعية الثابتة التى تبدو مستقلّة عن سياق المواقف الجزئية المحدودة المنخرطة فيها . ومهما يكن من أمر ذلك الواقع الغريزى الوقتى الذى قد يقترن به الوعى البشرى التلقائى ، فإن من المؤكد أن فى ذهن الإنسان حقيقة فكرية أكثر صلابة وأشدّ واقعية من الظاهرة الحسية التى يدركها فى تجربته المباشرة . وتبعا لذلك فإن الموضوع — بالنسبة إلى الإنسان — « حقيقة » تَنِدُّ عن الرغبة وتفلت من طائلة التغيّر : لأنها حقيقة ثابتة يمكن أن يعبر عنها « لفظ » أو « كلمة » . وحين يقول بعض الفلاسفة إن « اللفظ » أكثر أهمية فى نظر الإنسان من « الشىء » فإنهم يعنون بذلك أن رتبة « الوجود » التى يتمتع بها « اللفظ » أشرف من رتبة « الوجود » التى يملكها « الشىء » ! ولا غرو ، فإن العالم الإنسانى ليس عالم إحساسات وردود أفعال ، بل هو عالم أفكار وتحديدات لفظية . وحين تحقق للإنسان « اكتشاف الكلمة » فإن الوجود البشرى سرعان ما تخطى دائرة « البيئة الحيوانية » . ونحن نعرف كيف أن الميزة الأساسية للكلمة هى أنها تخلع على الشىء هويّته أو ذاتيته Identity . فاللغة هى الأداة العقلية الأولى التى مكّنت الإنسان من تحديد الأشياء ، وتوضيح أفكاره عنها ، وهى بالتالى الوسيلة الفعّالة التى سمحت له بالخروج من عهد الاضطراب والفوضى إلى عهد التحديد والنظام . ومنذ ذلك الحين أصبح فى وسع الإنسان أن يتصرف عن بُعد ، لاغياً فى سلوكه كل مسافة تفصله عن الأشياء .

أمراض اللغة اضطرابات فى الشخصية

وإذا كان ثمة ظاهرة يمكن أن تكشف لنا — بكل وضوح — عن قيمة اللغة فى تكوين العالم ، فتلك هى ظاهرة « الأفازيا » Aphasia — أو اختلال الوظائف اللغوية — . والواقع أن المصاب بمرض « الأفازيا » ليس مجرد شخص عاجز عن استخدام بعض الكلمات ، أو غير قادر على تسمية الأشياء بأسمائها الصحيحة ، بل هو إنسان قد تفككت لديه الوظيفة اللغوية نفسها ، فأصبح البناء العقلى للوجود مزعزعا تماما فى صميم كيانه . ومن هنا فإن المصاب بمرض « الأفازيا » يفقد الإحساس بوحدة « الموضوع » أو هويته ، ويحيا فى عالم متصدع غير متسق ، ويجد نفسه مضطرا إلى الاكتفاء بأسلوب نباتى (أو شبه نباتى) فى كل معيشته . وتبعا لذلك ، فإن ما نطلق عليه اسم « أمراض اللغة » ليس فى الحقيقة إلا « اضطرابات فى الشخصية » . بدليل أن المريض هنا يفقد كل تكيف مع الواقع البشرى ، ويصاب بانحلال يهوى به إلى « ما دون المستوى الإنسانى (وهو ذلك المستوى الذى نبلغه حين تنبثق لدينا وظيفة النطق) . وهكذا تجىء « الأفازيا » فتسلب الشخص كل مقدرة على تنظيم « الأشياء المتشابهة أو المواضيع المشتركة ، بوضعها تحت بطاقات موحدة ، أو إدراجها تحت أسماء واحدة بعينها ، وبالتالى فإنها (أى الأفازيا) تحرمه من كل المزايا العقلية التى كانت « اللغة » قد منحته إياها . ولا شك أن هذه النكبة العقلية الأليمة هى التى تعمل على إقصاء مرضى اللغة من كل حياة اجتماعية : لأنها إذ تقضى على كل ما لديهم من « حياة شخصية » فإنها تقضى فى الوقت نفسه على كل ما لديهم من مقدرة على « التواصل » مع الآخرين .

... لا يقدم الإنسان إلى العالم ، إلا حين ينطق بلسانه الخاص !

صحيح أن اللغة لا تخلق العالم (فإن العالم ماثل — من ذى قبل — مثولا موضوعياً) ، ولكن من شأن اللغة — مع ذلك — أن تجىء فتركب من الإحساسات المهوشة غير المتسقة ، عالما حضاريا على مستوى البشرية . وحين يقدم أى فرد إلى العالم ، فإنه يحقق لحسابه الخاص ذلك العمل الذى حققه النوع البشرى منذ مطلع الحضارة الإنسانية . ولعل هذا ما عبر عنه أحد الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين حين كتب يقول « إن القدوم إلى العالم لا يعنى شيئا آخر سوى أخذ الكلمة : Prendre la parole ، وتحويل التجربة

إلى عالم مقال » وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن فى ظهور اللغة تحريرا للعالم : لأن الحيوان الناطق قد استطاع عن طريق اللغة أن يحدث انقلابا هائلا فى كل أحوال الوجود ، فأصبح قيام الإنسان فى قلب الوجود بمثابة تعديل شامل لكل ملابسات البيئة وظروف المعيشة الطبيعية . والحق أن « الكلمة » ليست مجرد تسمية موضوعية ، بل هى قوة فعالة تحمل « دلالة » ذات قيمة . وكثيرا ما ترتبط « الكلمة » بالسياق الذى تقال فيه أو البيئة التى تستخدم فى إطارها ، حتى لقد تبدو « الكلمة » — فى كثير من الأحيان « دالة » Fonction (بالمعنى الرياضى لهذه الكلمة) لموقف شخصى . حقا إن موقف اللغة قد تحجب عنا — فى العادة — المعنى الشخصى ، ولكن من المؤكد أن « الكلمة » الحقيقة توجد « فى ذواتنا » أكثر مما توجد « فى ذاتها » . وآية ذلك أن « اللفظ » الذى يستخدمه كل شخص يعبر عن « موقفه » من العالم ، ويكشف عن « مشروعه » الخاص فى صميم العالم ، فهو لا يكاد ينفصل عن « القيمة » التى ينسبها هذا الشخص إلى العالم . وإذا كان من شأن « القول » عادة أن يجىء عامراً بالأفكار ، فذلك لأنه يمثل مجرى يحمل فوق تياره كل اتجاهات الشخصية ورغباتها ، وغاياتها ، وأنظمتها الخاصة .. إلخ . وإن الوعى ليظل خاملا خامداً ، طالما بقى وحيداً منعزلا ، فإذا ما انطلق نحو العالم ، انطلق على شكل « عالم » ، وراح يكشف العالم للإنسان ، ويحمل رسالة الإنسان إلى العالم ! وإذن فإن اللغة هى صميم وجود « الإنسان » حين يصل إلى مستوى المعرفة بالذات ، وحين ينفتح على عالم « ما فوق الإنسان » !

هل تكون « اللغة » هى أعظم مخترعات البشر ؟

... إن اختراع اللغة — فيما يقول بعض فلاسفة الحضارة — لهو أول الاختراعات الكبرى فى تاريخ البشرية ، إن لم يكن هو الاختراع الأوحد الذى يطوى فى أحشائه كل ما عداه من اختراعات . صحيح أن هذا الاختراع لم يكن عملا صاخبا ترتبت عليه أصداء هائلة ، كذلك الاختراع الذى حققه الإنسان حين نجح فى استخدام « النار » والسيطرة عليها ، ولكنه كان مع ذلك حدثا حاسما فى تاريخ الحضارة البشرية . ولا غرو ، فإن اللغة أقدم « تكنية » عرفتها البشرية إن لم تكن أكثرها أصالة وأعرقها أصلا . وقد استطاع الإنسان — عن طريق التكنية اللغوية — أن يضع لنفسه « نظاما اقتصاديا » يعينه على تناول الأشياء وتناول الموضوعات . وكثيراً ما يكون « القول » أنجع وأفعل — فى مضمار امتلاك زمام الواقع — من كل « آلة » أو « سلاح » . وآية

ذلك أن القول بناء Structure من أبنية الكون ، أو هو على الأصح أداة من أدوات تقويم العالم الطبيعي ، وكأن من شأن الواقع الغفل أن يستحيل — من خلاله — إلى « حقيقة بشرية عليا Surréalité humaine فالعالم الطبيعي الذى لا يعرف « القيم » يستحيل إلى عالم حضارى قوامه العلم والتكنية من خلال ذلك النظام اللغوى الذى يفرضه الفكر البشرى على الأشياء والموجودات . ولقد استطاع أورفيوس Orphée — أقدم شعراء البشرية قاطبة أن يسيطر على الحيوانات والنباتات بفعل تعاويذه السحرية ، حتى لقد قيل إن الأحجار نفسها كانت تسمع صوته وتلبى نداءه ! وهذه الأسطورة إن دلت على شيء ، فإنما تدل على أن للكلمة البشرية سحرها وقوتها ، وكأن من شأن اللغة البشرية أن تجيء فتفرض سطوتها وسيطرتها على الكون بأسره !

... سحر « اللغة » لدى البدائى و « الطفل » ...

ولو أننا عدنا إلى تاريخ بعض الشعوب البدائية، لوجدنا أنها كانت تحاول — عن طريق « السحر » — السيطرة على الأشياء ، والتحكم فى قوى الطبيعة . وكثيراً ما كان « السحر » — لدى تلك الشعوب — مجموعة من « الكلمات » أو « الأسماء » التى كان ينطق بها الكاهن أو الساحر ، فيتوهم أنه قد استطاع بذلك أن يمتلك « الموضوعات » أو « الأشياء » . ولما كان من شأن طفولة الإنسان أن تمر بنفس المراحل التى مرت بها طفولة البشرية ، فليس بدعا أن يكون لسحر اللغة دور كبير فى النمو العقلى للطفل . وقد لاحظ العلامة الكبير بياجيه Piaget أن الطفل يمر بمرحلة « واقعية اسمية Realisme Nominal يخلع فيها على الأداة اللغوية ، التى توصل إليها منذ فترة قصيرة ، أهمية كبرى أو قيمة عظمى . ومن هنا فإننا نراه يتوهم أن معرفته باللفظ تعينه على التأثير فى الشيء والسيطرة عليه ! وإذا كنا نلمح لدى الطفل اهتماما بالغا بالوقوف على أسماء الأشياء ، حتى أنه لا يكاد يكف عن مواجهة والديه ومربيه بهذا السؤال « ما اسم هذا ؟ » ، « وما اسم ذاك ؟ » ... إلخ ، فما ذلك إلا لأنه يتوهم أن فى مجرد معرفته لأسماء الأشياء امتلاكا حقيقيا لتلك الأشياء . وإذن فليس من الغرابة فى شيء أن تكون العلاقة وثيقة بين « اللغة » و « الوجود » ، أو بين « اللوغوس » و « الواقع » ، حتى لقد حاول بعض الفلاسفة المحدثين أن يستخلصوا « مقولات الفكر » من صميم « نسيج الوجود » وكأن « لغة الإنسان » هى لسان حال الواقع نفسه ، أو كأن « القول البشرى » هو الترجمان الناطق باسم الحقيقة المطلقة !

هل يكون « العالم اللغوى » هو جوهر حقيقتنا البشرية ؟

وكما أن كل كلمة جديدة يكتسبها الطفل الصغير توسع بالضرورة من عالمه الخاص ، فكذلك الحال لدى الرجل البالغ أيضاً : لأن من شأن « اللغة » باستمرار أن تسهم فى تحديد طبيعة « الوجود » الذى لا بُدَّ له من أن يعيش فى كنفه . ومعنى هذا أن العالم يتمثل لنا جميعا على شكل مجموعة من المعانى أو الدلالات التى لا تنكشف لنا بوضوح إلا على مستوى « القول » أو « التعبير اللغوى » . وحين يقول بعض الفلاسفة : إن اللغة صورة من صور الواقع ، إن لم تكن هى الواقع نفسه بلحمه ودمه ، فإنهم يعنون بذلك أنه لا بُدّ لكل إنسان من أن يتعيّن ، ويتحدد ، بحيث يصبح صاحب هذه الأسماء المعينة ، أو تلك الصفات المحددة ، آخذا على عاتقه (كما قال سارتر) أن يتقبل موقفه الخاص فى عالم من الكلمات أو الألفاظ ، ألا وهو عالم القيم والموجودات . وأنت حين تلتزم بقوميتك ، وترتبط بمهنتك ، وتندمج فى وسطك الاجتماعى ، فإنك تكتسب « تسميات » معينة تقترن بصميم موقفك ، ولا تكاد تنفصل عن جوهر وجودك . وهكذا يجىء « الاسم » الذى يطلقه عليك الغير ، أو « الصفة » التى يلحقها الناس بشخصك ، فتصبح بمثابة « عَلَم » يشير إليك ، أو « علامة » تميزك عن أشباهك من الناس .

على أننا لو نظرنا إلى جماعة معينة من الناس — ألا وهى جماعة « العباقرة » — لوجدنا لدى هذه الجماعة من القدرة الإبداعية ما تستطيع معه أن تقوم بمهمة « تسمية » الأشياء ! وآية ذلك أن العبقرى — كما قال نيتشه — هو ذلك الإنسان الذى يرى أشياء لا تحمل بَعْدُ أسماء ، على الرغم من أنها ماثلة باستمرار تحت سمع الناس وبَصَرهم ! فالعباقرة هم الذين يسمُّون الأشياء ، أو هم الذين يجدون « أسماء » لما يكتشفون منْ أشياء » . وهكذا خلق نيوتن « الجاذبية الكونية » ، وخلق أينشتين النسبية ، وخلق علماء الفيزياء الحديثة الكهرباء ، وخلق برجسون « الحدس » ، وخلق كانْت « الثورة الكوبرنيقية » .. إلخ . وليس من شك فى أن تسمية الأشياء إنما تعنى انتزاعها من العدم ، ودعوتها إلى الوجود ! وكل ما لا يحمل « اسما » فهو — فى نظرنا — علمٌ أو أشبه ما يكون بالعدم ! ولقد كان إلٰه العهد القديم — لدى العبرانيين — إلٰها مجهولا لم يرد هو نفسه أن يفصح للناس عن « هويته » أو « ذاتيته » ولكنه مع ذلك قد وجد نفسه مضطرا إلى الاندماج فى عالم اللغة البشرية ، فأطلق على نفسه اسم يَهْوَه « Yahweh » !

والحق أننا نحيا فى « عالم ألفاظ » قد تمَّتْ فيه تسمية الأشياء والموجودات على نحو خاص ، فلا بد لنا بالضرورة من أن نكيّف ذواتنا مع هذا العالم اللغوى النوعى . وحين يتخذ المرء لنفسه موضعا داخل هذا العالم اللغوى ، فإن معنى هذا أنه قد حقق لنفسه ضربا من السِّلم أو التصالح مع شبكة الكلمات التى تضع كل شىء فى موضعه داخل هذه البيئة الفكرية المعينة . وما مجالنا الحيوى Espace vital سوى ذلك المجال اللغوى الذى تبدو فيه كل كلمة من الكلمات وكأنما هى حل لمشكلة من المشكلات . بل إنّ العلاقات الإنسانية نفسها لتبدو كما لو كانت مجموعة هائلة من « الكلمات » التى نمنحها ونتقبلها ، وفقا لنظام فكرى مسبق ، أو بمقتضى أسلوب محدد من أساليب التعامل . وقد لا نبالغ إذا قلنا إن النظام الاجتماعى كله لا يخرج عن كونه سجلا من التسميات الصحيحة التى إذا خرج عليها الفرد أو انحرف عنها ، كان سلوكه شاهداً على انعدام توازنه ! وكل فرد منا ينتظر من زوجته وأبنائه ورؤسائه ومرؤوسيه ، وأقرانه وأصدقائه ، أن يعطوه من « الأسماء » أو « التسميات » ما هو أهل له ، وإلا لكان سلوكهم نذيرا بالفوضى أو التمرد أو الاختلال العقلى . ومن هنا فإن كل اضطراب يلحق باللغة (أو بطريقة استخدامنا للألفاظ) لا بد من أن يكون شاهداً على حدوث خلل فى النظام الاجتماعى ، أو وقوع قطيعة بين الإنسان وعالمه الخاصّ !

.. دور « الكلمة » فى حياتنا الواقعية ، بوصفها سلوكا عمليا ..

... إن الكثيرين ليظنون أن « القول » هو مجرد « لفظ » ينطق به الإنسان ، وكأنما هو ذبذبات هوائية سرعان ما تذهب أدراج الرياح ، فى حين أن « القول » سلوك لفظى يحمل دلالة « الفعل » ، وكأنما هو نشاط بشرى ينقل صورتنا إلى الآخرين ، ويسجل طابعنا الخاص فى صميم العالم الواقعى . والحق أن القول حين يجىء فى وقته المناسب ، أو حين يحتل مكانه فى الموقف الملائم ، فإنه لا بد من أن يبدو بمثابة « فعل » حقيقى يكفل للشخصية ضربا من الاتزان ، ويحقق لها صورة من صور التواصل مع الآخرين ، ولما كانت المواقف التى تعرض للذات — عبر تاريخها الشخصى — مواقف متعددة متجددة باستمرار ، دون أن يكون ثمة تكرار يجعل منها صوراً متشابهة متطابقة ، فليس بدعا أن يكون لكل « كلمة » معنى أصيل يرتبط بالموقف النوعى الخاص الذى تقال فيه . ومعنى هذا أن المعجم اللغوى قد لا يكفى لتحديد معانى الكلمات : نظرا لأن الكلمة الواحدة لا تتحدد مرة واحدة وإلى الأبد ، بل هى تبدو

جديدة أصيلة فى كل مرّة تجرى فيها على لسان شخصية فريدة تواجه موقفاً جديداً ! ولعل هذا ما عناه هنرى دولاكروا Henri Delacroix حين كتب يقول « إن الكلمة لتخلق من جديد فى كل مرّة يتفوّه بها إنسان » !

وقد يمر الإنسان بحالات نفسية عابرة ، أو أحاسيس وجدانية غامضة ، دون أن يتمكن من تحديد المعالم الدقيقة الواضحة التى تفصل شخصيته عن البيئة الخارجية المحيطة به ، ولكنه لو حاول التعبير عن تلك الحالات النفسية أو الأحاسيس الوجدانية لأشاع ضربا من الدقة أو التحديد فى صميم حياته الواعية ، ولاستطاع عن هذا الطريق أن يصل إلى مرتبة الوعى أو المعرفة . وحين نقول إن « الاسم » يخلق « الموضوع » : فإننا نعنى بذلك أنه يلتقط حقيقة « الموضوع » فيما وراء مظاهره العابرة الزائلة . ونحن حين نسمى بعض حالاتنا الشعورية ، فإننا نخلع عليها ضربا من الثبات أو الوجود الحقيقى . وآية ذلك أننى حين أقول : « إننى جائع » أو « إننى مريض » ، أو « إننى عاشق » أو « إننى خائف » ، فإننى عندئذ أكون قد عثرت على مفتاح السر الذى يقلقنى ، مادمت قد استطعت أن أهتدى إلى « اسم » الحالة النفسية التى أمرّ بها . وكثيراً ما يجىء « اللفظ » الذى أطلقه على الحالة النفسية فيمتد بى إلى ما وراءها ، وكأن اكتشافى لاسم تلك الحالة هو الخطوة الأولى على درب التحرر منها ! وفضلا عن ذلك فإن عملية التعبير اللغوى هى التى تزودنا — فيما وراء الحاضر — بطبيعة ثابتة يمكن عن طريقها تفسير الماضى ، وتوجيه المستقبل .

ونحن نعرف أن الحياة الباطنية للإنسان حياة غامضة ، ملتبسة ، متكثرة ، غير متمايزة . إلخ . وكثيراً ما تضطرنا « اللغة » إلى التعبير عن أنفسنا فى الخارج ، وبذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى الخروج عن ذواتنا من أجل الكشف عن بواعثنا ونياتنا ومقاصدنا بلغة التعبير الجماعى . ولا شك أننا حين نصب مشاعرنا وأحاسيسنا فى قوالب التعبير الجماعى ، فإننا نستعيض عن كثرتنا الباطنية بوحدة خارجية هى وحدة الحياة الجماعية المشتركة . ولهذا فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن فى مجرد الالتجاء إلى اللغة تنازلا عن حياتنا الباطنية ، نظراً لأن من شأن التعبير اللغوى أن يفرض علينا نظام الوجود الخارجى أو الحياة العامة . ولعل هذا ما حدا ببعض خصوم اللغة إلى القول بأن فى استخدام اللغة سقوطاً لكل حياة ذاتية ، وكأن الكلام نفسه سبب من الأسباب الرئيسية لشقاء الوعى البشرى !

ما سرُّ « ثورة » البعض على « اللغة » . ؟

وهنا قد يحقّ لنا أن نقف وقفة قصيرة عند حجج خصوم اللغة ، لنرى كيف ربط هؤلاء انقياد الفرد للغة الجماعة بتنازله عن أصالته الفردية أو تخليه عن معادلته الشخصية . وأصحاب هذا الرأى يقررون أن « اللغة » كثيرا ما تستحيل إلى « عملة زائفة » يتبادلها الناس ، وهم يعلمون أنها لا تحمل فى طياتها إلا الكذب والرياء والنفاق الاجتماعى ! ولا يقتصر دعاة هذا المذهب على القول بأن فى اللغة خيانة لحياتنا الباطنية ، وأن كل تعبير هو مجرد تنازل عن الأصالة ، بل هم يضيفون إلى ذلك أن فى كل تعبير هبوطا إلى أرض الناس ، من أجل استخدام لغة عادية مبتذلة هى لغة الجميع ! ولما كانت اللغة بطبيعتها أداة للتواصل الاجتماعى ، فليس بدعا أن يجد الفرد نفسه مضطرا إلى استخدام الألفاظ المألوفة ، والعبارات الجارية على ألسنة الناس ، حتى يكون فى استطاعته أن يلقى منهم الاستجابة المنشودة أو التفاهم المطلوب . وكثيراً ما يكون الخطباء ، والصحفيون ، وأصحاب الأقلام ، مجرد ألسنة تنطق باسم الجماعة ، وتعبر عما تريده الجماهير ، دون أن تكون لهم أصواتهم الخاصة التى ينطقون بها ، أو عباراتهم الأصيلة التى تنبع من صميم أفكارهم ! وأما أهل « الثرثرة » فهم أولئك الذين يرددون الأقوال الشائعة ، وينطقون باسم الحياة الاجتماعية المبتذلة ، دون أن يكون فى وسعهم يوما التوقف عند موضوع واحد بعينه ، أو التحدث باسم التجربة الخاصة أو الخبرة الذاتية . وكل هذه الصور المتعددة للزيف الفكرى إنما ترجع — فيما يقول دعاة هذا الرأى — إلى سوء استخدام « اللغة » .

وليس « التمرد على اللغة » بظاهرة شاذة فى حياة الإنسان : فإن كل مراهق لا بد من أن يجتاز مرحلة فكرية عصية يثور فيها على عالمه اللغوى ، وينظر فيها إلى الكثير من الألفاظ السائدة فى مجتمعه على أنها ألفاظ كاذبة أو زائفة أو خلوية ! ولا غرو ، فإن المراهق لا بد من أن ينتقل من مرحلة الثقة الساذجة إلى مرحلة التمرد الساخط ، ومن ثم فإنه لا بد من أن يعلنها ثورة عارمة على ألفاظ الجماعة وشعاراتها وقيمها .. إلخ . وحينما صرخ بروتس Brutus المنهزم (قبل أن يقدم على الانتحار) قائلا : « أيتها الفضيلة ، ما أنت إلا مجرد لفظ » ! ، أو حينما صاحت مدام رولان (وهى فى طريقها إلى المقصلة) قائلة « أيتها الحرية كم من الجرائم ترتكب باسمك » ! ؛ أو حينما هتف الشاعر الرومانتيكى (بعد توبته) قائلا : « أيتها الطبيعة ، ما أنت إلا اسم أفقدنا كل

شيء » ! ، فإن كل هؤلاء لم يكونوا يعبرون إلا عن سخطهم على اللغة ، بكل ما فيها من معانى الزيف والكذب والمغالطة ! وقد كان هاملت بطل هذه النصاعة الفكرية اليائسة حين صاح قائلا : « إن هى إلا كلمات ، كلمات ، كلمات ! » .

بيد أن هذا التمرد العنيف على « اللغة » لا يمكن أن يكون بمثابة دعوة إلى « الصمت » ! والواقع أن كل هذه الحملات العنيفة التى تعرضت لها « اللغة » لم تكن إلا مجرد « حركات نقدية » أريد من ورائها تصفية « العالم اللغوى » من شوائب الزيف وأدران الكذب ! ولو كان لنا أن نتخلى تماما عن عالم المقال l'univers du discours ، لكان معنى ذلك أن نتنازل نهائيا عن « الوجود » . صحيح أن « الكلمة » قد تصبح « عمة زائفة » أو « عملة مستهلكة » ، ولكن هذا لا يعنى أن نمنع كل « تناول لفظى » ، أو أن نضع حداً لكل « تعامل نقدى » . فلا بد لنا باستمرار من « التعامل بالألفاظ » ، ولكن لا بد لنا من أن نتذكر دائما أن هناك ألفاظاً زائفة ، وأخرى صادقة ، وأن علينا أن نميز الصحيح من الزائف ، حتى لا يسود الكذب والتدليس سوق المعاملات اللفظية !

« إذا كان السكوت من فضة ، فإن الكلام من ذَهَب » !

لقد روى لنا أحد مؤرخى الفلسفة أن الفيلسوف الألمانى المعاصر ماكس شلر M. Scheler كان يقيم ندوة فلسفية يتناقش فيها مع طلبته حول كثير من مسائل الفكر والوجود . وكان الجميع يجدون لذة كبرى فى مطارحة الآراء ، ومناقشة الأفكار . بينما بقى طالب واحد صامتا لا ينطق بكلمة ، ولا يبدى أية ملاحظة . وأوشك العام الدراسى أن ينتهى ، فأراد شلر أن يستحث الطالب المذكور على إبداء رأيه ، فما كان من هذا الطالب سوى أن أجابه بقوله : « إذا كان الكلام من فضة ، فإنّ السكوت من ذهب » ! وعندئذ هبَّ شلر واقفا ، وصاح فى وجهه قائلا : « يا لك من مزيف نقود » ! ولم يجانب شلر الصواب ، فإن « الصمت » صورة من صور رفض الحوار ، ورفض الحوار هو ضربٌ من ضروب اللامبالاة أو الاستخفاف ! والفيلسوف إنما يضع « اللامبالاة » أو « عدم الاكتراث » على قدم المساواة مع الكذب ، والتضليل ، والتمويه ، والتشويه ، وشتى ضروب الزيف الفكرى !

والحق أن الإنسان « يتكلم » لأنه لا يحيا بمفرده ، ولأن « القول » هو همزة الوصل بين « الأنا ، والآخر » ، (أو بين « الأنا » و « الأنت ») . وسواء أكان الإنسان محبا

للحديث أم زاهداً فيه ، فإنه لا بد من أن يجد لديه دائما شيئا يريد قوله ! وأما الكاتب ، فإنه حين يشعر بأنه لم يعد لديه شيء يمكن أن يقوله ، فإنه سرعان ما يجد نفسه على حافة هاوية الموت ! ولا ريب فإن « الصمت » — بالنسبة إلى ضمير الكاتب — صورة من صور الانتحار ، إن لم نقل إنّه الموت قبل الموت ! وحين لا يصبح على الشيوخ الطاعنين فى السن سوى أن يرتقبوا « الموت » ، فإنهم يتدربون عليه بالتدرب على « الصمت » ! وإذن فإن « السكوت » لا يمكن أن يكون من « ذهب » ، اللهم إلا إذا أصبح الناس عاجزين عن تميز « معادن » الأحاديث !

وأما إذا قيل إن الصمت ضرورى فى بعض الأحيان ، لأن هناك من « المعانى » ما لا سبيل إلى التعبير عنه ، أو لأن هناك من « الأسرار » ما لا يصحّ لنا أن نبوح به ، كان ردنا على ذلك أن « الصمت » فى هذه الحالات صورة من صور « التواصل » . والحق أن « الصمت » لا يكتسب معناه إلا فوق خلفيّة من « التواصل » ، وكأنه الفراغ الذى يتخلل السطور ، أو كأنه الوقفة التى تتخللّ الحركات . وأما « الصمت » الذى يصدر عن عجز أو عىٍّ أو جدب ، فهو صمت فارغ لا ينطق ، ولا يفصح ، ولا يبين ! ونحن لا ننكر أنه لا يحسن بنا دائما أن نقول كل ما نعرفه ، كما أن ثمة ظروفاً قد تضطرنا أحيانا إلى الخروج بالصمت عن « لا » و « نعم » ، ولكننا نعتقد أن « الصمت » لا يملك فى ذاته تلك الخاصية السحرية التى كثيرا ما ينسبونها إليه ، بل هو مجرد « لغة » أخرى قد يلتجئ إليها الإنسان حين تعوزه لغة التعبير العادية المألوفة ! وإذا كان للتواصل بين الناس حدوده ، فليس بدعا أن تكون للّغة أيضا حدودها ! وأما إذا قيل « إن أجمل القصائد هى تلك التى لن يكتبها أحد قط » ، كان ردنا على ذلك « بل إنها تلك التى خطتها أقلام شعراء عرفوا كيف يطوّعون اللغة ، وكيف يضعون الألفاظ تحت إمرة أحاسيسهم وأفكارهم وأخيلتهم » ! فليس أبلغ الشعراء هم « أهل الصمت » ، وإنما الشعر « لغة » ، والأفكار « ألفاظ » ! ومهما يكن من ادعاء القائلين بعجز اللغة عن التعبير ، فإن الفكرة القوية الواضحة لا بد من أن تجد لنفسها التعبير القوى الواضح . وكل فكرة ضعيفة غامضة لا يمكن أن تعبّر عن نفسها إلا من خلال اللفظ الضعيف الغامض . ولا غرو ، فإن العلاقة وثيقة بين الفكر واللغة ، بحيث قد يحق لنا أن نقول مع الشاعر الفرنسى بوالو — : « إن ما نجيد تصوره ، لا بد من أن يجيء تعبيرنا عنه واضحا جليا ، ولا بد من أن ترِد إلينا الكلمات التى تحمل معانيه ، طائعة مختارة » !

اللغة أصالةٌ ، وإبداع ، وتعبير عن الذات !

روى عن سقراط أنه كان يتحاور مع جماعة من الشباب ، فكانوا يقارعونه الحجة بالحجة ، بينما بقى أحدهم صامتا لا ينطق بكلمة ، ساكتا لا يبدى أية ملاحظة . وعندئذ تقدم نحوه سقراط وصاح فيه قائلا : « يا هذا ، تكلم حتى أراك » ! وكأنى بسقراط كان يود أن يقول لهذا الشاب : « اخرج عن صمتك يا بنى ، ولا تستتر وراء هذا الكون : فإن الصمت شيمة الموتى ، والسكون لا يخيّم إلا على القبور » ! والحق أننا نتكلم لكى نخرج إلى عالم الآخرين ، ونتكلّم لكى نعبِّر عن أنفسنا فى عالم الأغيار ، ونتكلم لكى نبوح بما يشقينا من أسرار ، ونتكلم لكى نتخفف مما تنوء به أنفسنا من هموم وأكدار ، بل نتكلم حتى نشعّ فيما حولنا عن طريق ما تحمله عباراتنا من معانٍ وأفكار ! ومهما يكن من إحساسنا — فى بعض الأحيان — بأن الآخرين قد بقوا عاجزين عن فهمنا ، فإننا لا نملك — مع ذلك — سوى أن نحمل إليهم عصارة قلوبنا وأفكارنا على صورة كلمات وعبارات ! وقد يخيّل إلينا فى كثير من الأحيان أن اللغة لم تجعل إلا للترجمة عن « المظهر الخارجى » ، أو السطحى للأحياء والأشياء ، ولكننا — مع ذلك — لا نألو جهداً فى سبيل التعبير عن أنفسنا من خلال تلك « الواسطة » التى لا مندوحة لنا عنها ! ومن هنا فإننا قد نعمد إلى تنقية الألفاظ ، وتصفية العبارات ، حتى تجيء أقدر على نقل تعبيراتنا الخاصة ومشاعرنا الذاتية إلى عقول الآخرين وأفئدتهم . وحين يحاول الشاعر أن يعيد إلى الألفاظ نضارتها الأصلية ، أو أن يخلع على الكلمات نقاءها الأوّلى ، فإنه يأخذ على عاتقه عندئذ أن يثور على لغة الجماعة ، لكى ينطق بصوته الخاص الذى يحمل فى طيّاته بكارة اللغة الأصلية !

ونحن نعرف أن الكلمات كثيرا ما تفقد رونْقها وبهاءها : لفرط ما لاكتها الألسن واستهلكتها الأقلام ! ولما كان من شأن الجماعة أن تحيل « القيم » إلى « موضوعات » ، فليس بدعاً أن تتحول « اللغة » الجارية على ألسنة الناس ، إلى عملة باليه قد انطمست معالمها ، وأصبحت لا تكاد تعدو أن تكون موضوعا مستهلكا . وهذا هو الحال مثلا حين يردد الناس بعض الشعارات الجوفاء التى تخلو تماما من كل مضمون ، أو حينما يكررون عبارات مبتذلة لم تعد تنطوى على أدنى قيمة . وهنا يجيء الشاعر أو الأديب أو رجل البيان ، فيحاول أن يعيد إلى عبارات القبيلة معانيها الشاردة ويسعى جاهدا فى سبيل إرجاع الحق إلى لغة قومه ورد الاعتبار إلى لسان بنى عشيرته . وكثيرا ما ينجح

الشاعر العبقرى فى إحياء كلمات ميتة ، أو تنقية ألفاظ مشوبة بالكثير من أدران الماضى ، أو تحرير « اللغة » بأسرها من جمود المعاجم القديمة والقواميس العتيقة ! وليس من النادر أن يوفق الكاتب النابه إلى التعبير عن أعمق معانيه « الشخصية » بلغة الجماعة التى هى فى الأصل مجرد أداة عامة « لا شخصية » ! صحيح أنه هيهات للكاتب أن يصبح مفهوماً لدى جمهوره ، اللهم إلا إذا انطلق من لغة السواد الأعظم من الناس ، ولكن الكاتب العبقرى هو ذلك الذى يعرف كيف يستخدم لغة الجميع ، للتعبير بها على نحو لم يسبقه إليه أحد ! فاللغة كسْبٌ يتجدد يوما بعد يوم ، أو هى خلق يتحقق على أيدى العباقرة من الشعراء والكتاب وحملة الأقلام . وليس « الأسلوب » سوى المظهرُ الخارجى الذى ينطق بقدرة الأديب أو الشاعر على إحياء اللغة من جهة ، وخلق شخصيته من جهة أخرى . وليس من كبار الأدباء أو الشعراء من يجهل أن الأسلوب عملية حية متجددة ، ومن ثم فإننا نراهم يجاهدون أنفسهم ، ويثورون على كل ما قد يتولد فى أساليبهم من جمود أو تحجر أو تكرار ، ويعملون باستمرار على تجنب أسباب التراخى العقلى الذى قد تتحول معه الصورة الجديدة إلى صيغة ميتة ! وبهذا المعنى قد يحق لنا أن نقول إن الصراع من أجل الأسلوب هو فى الحقيقة صراع من أجل الحياة الروحية العميقة .

لكن ، ما جدوى هذه الدعوة إلى « الكلام » ؟!

وهنا قد يقول قائل : « ولكن ، ماذا عسى أن يكون جدوى كل هذا الحديث عن اللغة ، أو كل هذه الدعوة إلى الكلام ؟ ... أليست آفتنا — فى المجتمع العربى — أننا نتكلم أكثر مما نعمل ؛ فلماذا يأبى كاتب هذه السطور إلا أن يدعونا مرة أخرى للكلام ؟ ألم يزعم خصوم الحضارة العربية أنّ المجتمع العربى بأسره مجتمع غوغائى يعشق الكلمة ، ويخضع لأسر اللفظ ، ويستجيب لسحر العبارة ؟ ألم يذهب بعض مؤرخى الغرب إلى أن الحضارة العربية حضارة قول ؟ وهل يستطيع أحد أن ينكر أننا بالفعل نميل إلى الثرثرة ، ونولع بالإفاضة فى الحديث ، ونكاد نضيّع معظم أوقاتنا فى لغو الكلام وباطله ؟ وإذن فماذا عسى أن تكون دلالة هذه العبارة التى تؤكد أن القول أيضا فعل ؟

وردّنا على هذا الاعتراض أننا شعبٌ « يتكلم » ، ولكنه قلّما « يقول » شيئا ! ونحن نثرثر ونملأ الدنيا صياحاً ، ولكننا قلّما نعرف كيف نتوخّى الدقة فى التعبير ، أو كيف نستخدم « اللفظ » على قدّ « المعنى » . ولعل هذا هو السبب فى أن لغتنا قد

بقيت فضفاضة ، كما أن أساليبنا قد بقيت عائمة مائعة ! ولما كانت العلاقة وثيقة بين اللغة والفكر — كما سبق لنا القول — فليس بدعاً أن تبقى لغتنا غامضة مهوشة ، مثلها فى ذلك كمثل أفكارنا التى تحفل بالغموض وتزخر بأسباب الالتباس !

ولقد دلتنا التجربة على أنه هيهات لنا أن نغيّر قوماً ، اللهم إلا إذا استطعنا أن نغير من أسلوبهم فى الحديث ، أو من طريقتهم فى الكلام ! وما دام « القول » — كما يقرّر علماء النفس — هو مجرّد « سلوك لفظى » ، فستظل المهمة الأولى التى تقع على عاتق صانعى الشعوب العربية هى العمل على تغيير أسلوب سلوكهم اللفظى . ولو أننا أدركنا أن « القول أيضا فعل » ، لما بقيت الأحاديث والتصريحات عندنا مجرد ذرات من الغبار تذروها الرياح ! بل لو أننا عرفنا الدلالة الحقيقية للأقوال ، لما استرسل كتّابنا وأدباؤنا وغيرهم من حملة الأقلام عندنا ، فى المهاترات ، والمساومات ، والمساجلات العقيمة ... فالدقة اللفظية واجبٌ أخلاقى ، والأمانة اللغويّة (والفكرية) ضريبة اجتماعية ...

وأمّا الامتناع عن القول فهو صورة من صور الخيانة . وكثيرا ما يحلو للبعض أن يصمت بحجة أنه لا جدوى من الحديث ! ، ولكنّ هذا الصمت الإرادى تهرب من المسئولية ، ومسلك سلبى لا يخلو من عدم اكتراث . ونحن نعرف أن « الكلمة » هى حليفة الوضوح والكشف والإعلان ، فليس من حقيقةٍ يمكن أن تظل مستورة أو طىّ الكتمان ! وما دام الإنسان « حيوانا ناطقا » فسيظل النطق والتعبير (عنه) هو السبيل الأوحد إلى العمل والتغيير ! وأما كل من يعقد الخوف لسانه ، أو من يؤثر الاحتماء بقوقعة الصمت ، فإنه لن يكون إلا مخلوقا مستضعفا لا يريد أن يواجه الحقيقة ، أو لا يقوى على البوْح بسرّها . وليس أيسر على الإنسان من أن يصمت حتى لا ينطق بالحقيقة ، كما أنه ليس أيسر عليه أيضا من أن يثرثر حتى يقول كل شىء ما خلا الحقيقة ؛ وأما الصعوبة كل الصعوبة فهى أن يعرف الإنسان متى يتكلم ، وماذا يقول ، وعلى أى نحو يتحدث ، وكيف يعبر عن نفسه ، وإلى من يتوجه بالحديث .. إلخ .

وسواء أكنا بإزاء مناجاة ، أم حوار ، أم مناقشة ، أم عظة ، أم محاضرة ، أم مرافعة ، أم شهادة ، أم أية صورة من صور القول ، فلا بد لنا من أن نتذكر أن مصير غيرنا من البشر قد يتقرر من خلال هذا « العالم اللغوى » الذى ننفذ إليه بمجرد ما نأخذ على عاتقنا أن ننطق بكلمة واحدة !

« الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يستطيع أن يعطى وعداً » !

لقد كان نيتشه يقول : « إن الإنسان هو الحيوان الذى يستطيع أن يعطى كلمة ، أو أن يقطع على نفسه عهداً » ! والحق أن الحياة البشرية — فى جانب من جوانبها — سلسلة من الوعود ، والعهود ، والالتزامات ، التى يأخذ الموجود البشرى على عاتقه الوفاء بها ، أو العمل على تحقيقها فى المستقبل ، أو التصرف على ضوئها فى كل سلوكه . فهنا رئيس يقسم يمين الولاء لشعبه ، وذاك مسئول يقطع على نفسه عهداً أمام رؤسائه ومرؤوسيه ، وتلك زوجة تأخذ على عاتقها أن تظل وفية لزوجها مدى الحياة ، وهلمّ جرّا . وكل هؤلاء يدركون قدسية الكلمة ، ويقدرون جلال القسَم ، ويعلمون أن كل كرامة الإنسان إنما تنحصر فى أنه يملك فى الحاضر أن يلْزِمَ نفسه تجاه المستقبل ! وحين يفى الإنسان بوعوده ، أو حين يحترم كلمته ، فإنه يحترم نفسه قبل أن يحترم الآخرين : لأنه يثبت للناس أجمعين أنه أهل للمسئولية ، وأنه قديرٌ على الاستمرار فى الطريق الذى ارتضاه لنفسه . وكثيرا ما تقاس عظمة الشعوب بمدى احترام أفرادها لعهودهم ، أو بمدى وفائهم بالتزاماتهم . وأما حين تكون « الكلمة » مجرد « لفظ أجوف » ينطق به المرء ، دون أن يكون لديه أى استعداد نفسانى للالتزام به ، فهناك تُصْبح « اللغة » أداة زائفة للتعامل ، بدلا من أن تكون وسيلة ناجعة للتفاهم . ومن هنا فإن اللغة قد تكون حليفة الوفاء ، والأمانة ، والشرف ، أو قد تكون عوناً على الخيانة ، والنفاق ، والكذب . والإنسان الشريف هو ذلك الذى يأخذ على عاتقه — حتى فى عالم ملؤه الزيف والتضليل والخداع — أن ينطق دائما بلسان الحق ، وأن يُسْهم على الدوام فى خلق عالم يَسُوده الصدْق ...

أخيرا : القول قوة تستطيع أن تزحزح الجبال !

... إن القول — فى الواقع — هو أيضا « فعل » : فإن ما نقوله يحمل إلى الآخرين ما نفكر فيه ، أو ما نريد أن نعمله ، أو ما نريد لهم همّ أن يعملوه . وفى كل هذه الحالات لا بد لنا من أن ندرك خطورة كل ما نقوله ، أو ما كان يمكن أن نقوله ، أو ما لم نقله حين كان ينبغى لنا أن نقوله ! وهنا ترتبط الأخلاق باللغة ، فيكون من واجبنا دائما أن نتخذ الحيطة حينما نكون بصدد المسائل التى قد يؤدى أدنى خطأ فيها إلى انتشار كثير من العثرات أو السقطات لدى الآخرين . ولا شك أن هذه المسئولية اللغوية الخطيرة إنما تقع أولا وقبل كل شىء على عاتق حملة الأقلام ، ورجالات الإعلام ، وأهل

التربية والتعليم .. ألسنا نلاحظ أن النقاط الغامضة كثيراً ما تكون مثاراً للتأويلات الفاسدة أو التطبيقات الخاطئة ؟ بل ألا تدلنا التجربة على أن تنظيم ألفاظنا هو فى الغالب تنظيم لأفكارنا ، وبالتالى تنظيم لحياة الآخرين ؟ إن أفكارنا لا تنفذ إلى عقول الآخرين إلا من الخارج ، فهى لا بدّ من أن تتعرض لخطر التشويه أو التحريف أو سوء الفهم . وإذا أردنا لأفكارنا أن تبلغ الآخرين واضحة ، قوية ، لا تحتمل التأويل ، كان علينا بالضرورة أن نخضعها لحركة الحياة نفسها ، بحيث تنبع من الأعماق الباطنية التى تتكوّن فى أغوارها الحقائق الشخصية اليقينية الأصيلة . فلا بدّ لنا إذن من أن نتذكر دائما أن « الدقة » واجب أخلاق ، قبل أن تكون مجرد ميزة أدبية ، أو خاصية فكرية . وكما أن الفعل الحقيقى هو ذلك الذى يصيب مرماه ويبلغ هدفه ، فإن القول الحقيقى أيضا هو ذلك الذى يعنى ما يقوله ويجيء على قدّ مراده ! وقد شهد التاريخ البشرى أعلاما مثل كونفوشيوس ، وسقراط ، وعيسى ، ومحمّد ، وغاندى (وغيرهم) ، أقاموا لنا الدليل الساطع على أن القول فعل ، بل قوة هائلة تستطيع أن تزحزح الجبال ! فهلا أدركنا خطورة ما نقوله ، وما نكتبه ، أو ما نطويه ، وما نسكت عنه !؟

الباب الثانى

مناهج الحياة

« الحياة مراوحة بين لعب وعمل ؛ بين ضحك وبكاء ؛ بين حُبّ وكراهية ... ولكننا إذا كنا نعترف بالجميل للحياة ، فما ذلك إلّا لأنها قد جادت علينا بلحظات من اللعب والانطلاق ، والضحك والانشراح ، والحبّ والانسجام ! أجل ، لقد عشنا حقا : فإننا قد لعبنا ، وضحكنا ، وأَحْبَبْنَا ... » !

الفصل الرابع

اللعب

حينما توفى الفيلسوف الإنجليزى الكبير برتراند رَسِل Bertrand Russell (١٨٧٢ ــ ١٩٧٠) ، كتبت إحدى الصحف البريطانية تقول : « مات بالأمس شاب إنجليزى شارف الثامنة والتسعين من عمره » ! ولم يكن من الغرابة فى شىء أن يبقى المفكر الإنجليزى الكبير ــ حتى آخر لحظة من لحظات حياته ــ شابا متوثبا يتمتع بكامل قواه الجسمية والعقلية : فقد عرف رسل كيف يستبقى فى نفسه حيوية الطفولة ، وكيف ينعم فى شيخوخته بكل ملذات الشباب !

ولم يكن برتراند رسل مجرد فيلسوف ساخر مزج الجدّ بالهزل ، وإنما كان أيضا حكيما رواقيا عرف كيف يمزج العمل باللعب ، وكيف يصارع الموت بالحياة . وهكذا كانت حياته الطويلة استمرارا لطفولة سعيدة ، نعم خلالها بالفراغ والحرية ، واستطاع عن طريقها الظفر بالوفرة والخصوبة .. وحين كتب فيلسوفنا مقالا « فى إطراء الكسل » In Praise of Idleness تعجب الكثيرون كيف يُعلى مثل هذا المارد الفكرى الجبار من شأن رذائل كالبطالة والخمول والتكاسل ! ولم يكن رسل ــ فى الحقيقة ــ ينتقص من قدر « العمل » فى حد ذاته ، وإنما كان ينتقد تلك الحياة الشاقة المضنية التى لا توفر لصاحبها أى قسط من الفراغ ، أو التنعم ، أو الاستمتاع . ولعل هذا هو السبب فى حملة رسل الشديدة على « المدنية الصناعية » التى لم تخلق من الإنسان الحديث سوى « رقيق » مستعبد تماما للعمل الآلى الرتيب ، دون أن تتيح له الفرصة للاستمتاع باستهلاك ما أنتجه ، بل دون أن تمهد له السبيل للانطلاق فى أجواء حرة ملؤها اللهو واللعب والانشراح ! والظاهر أن « الإنسان الحديث » قد فقد ما كان يتمتع به أسلافه من مقدرة على اللعب والانطلاق ، إنْ لم نقل بأنه قد أصبح عاجزاً ــ أو شبه عاجز ــ عن الاستمتاع بحياة اللهو والتحرر ، وذلك نتيجة لظاهرة « الكف » أو « المنع » Inhibition ، التى ولدتها فى نفسه « عبادة الفعالية » : Cult of Efficiency

ولو أننا عدنا ــ فيما يقول رسل ــ إلى تاريخ الحضارة البشرية ، لاستطعنا أن نتحقق من أنه لولا « أهل الفراغ » ــ وعلى رأسهم جماعات المفكرين والفلاسفة

والأدباء والفنانين — لما نشأت شتى مظاهر من الحضارة من علم وفلسفة وفن ، ولما قدر للإنسانية يوما أن تخرج من مرحلة البربرية ! ومعنى هذا أن الحضارة البشرية قد اقترنت فى ظهورها بعملية « التفرغ » التى أتاحت للإنسان فرصة التحرر من أسر الحياة العملية ، والتفكير فى شىء آخر أكثر من مجرد العمل والإنتاج .

ومازالت حياة اللهو واللعب والانطلاق — فيما يقول رسل — هى حياة الغبطة والسعادة والنشوة بالحياة ، فى حين أن العمل والنصب والإرهاق هى حياة التوتر ، والكآبة ، والأعصاب المكدودة ![1]

هل يكون « اللعب » أسبق من « العمل » ؟

هنا قد يعترض معترض فيقول : « ألستم أنتم — أيها الفلاسفة — الذين عرفتم الإنسان فقلتم إنه حيوان صانع ؟ ألم يقم من بينكم من أعلى من شأن « العمل » لدرجة أنه قال : إن الإنسان هو عين ما يعمل ؟ وإذن فكيف تقدمون « اللعب » على « العمل » ، أو كيف تزعمون أن حياة اللهو أخلق بالإنسان من حياة الجد ؟ » وردنا على هذا الاعتراض أن « اللعب » قد قام بدور أساسى فى حياة الموجود البشرى ، لدرجة أننا حين نتعقب أى نشاط جدى أو أية مهارة عملية كان لها دور فى ترقية الإنسان ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا قد انتقلنا إلى « ملكوت اللعب » Realm of play . وآية ذلك أن ضروب التسلية وشتى مظاهر « النشاط غير النفعى » قد سبقت لدى الإنسان البدائى كل الأساليب النفعية ، وكافة الوسائط العملية . وقد كانت أول حيوانات استأنسها الرجل البدائى هى صغار الكلاب والقطط التى كان الأطفال يجدون لذة كبرى فى مداعبتها واللعب معها ! ومن المحتمل أن تكون عمليات الغرس والرى — فى الأصل — مجرد محاولات لاهية كان الرجل البدائى يقوم بها على سبيل اللعب . وهناك باحثون لا يرون أدنى حرج فى القول بأن العجلة ، والشراع ، والآجر .. إلخ لم تكن — فى بادىء الأمر — سوى مجرد أدوات كان البدائيون يلهون بها . والحق أن أدوات الزينة قد كانت أسبق فى الظهور من أقمشة الملابس ، كما أن « القوس » كان آلة موسيقية قبل أن يصبح سلاحا !

---

(١) B. Russell: "In Praise of Idleness", London. Unwin Books, 1962. pp. 9 - 21.

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن « اللعب » كان دائما أبداً أكثر أعمال الإنسان نفعا وأعظمها فائدة . ولا بد لنا من أن نتذكر أن الإنسان قد رسم ، وحفر ، ونقش ، وقام بتشكيل المادة ، قبل أن ينجح فى صنع أية آية ، أو نسج أى قماش ، أو تصنيع أى معدن ، أو استئناس أى حيوان . ومن هنا فقد يصح لنا أن نقول إن الإنسان بوصفه فنانا أقدم بكثير من الإنسان بوصفه عاملا . ومعنى هذا أن اللعب أسبق من العمل ، والفن أقدم من الإنتاج النفعى . وكثيراً ما كانت الضرورات الملحة بمثابة الحوافز القوية التى حدت بالإنسان إلى الانتفاع بأشياء كان يقتصر فى البداية على اللهو بها . ولا شك أن الإنسان حين يظل يكدح من أجل الضروريات ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى البقاء فى عالم الحيوان ! وأما حين يعمد إلى إنفاق طاقاته ، أو حين يعمد إلى المخاطرة بحياته ، من أجل شىء ليس بجوهرى لبقائه ، فإنه يصبح إنسانا بحق ، ويكون قد وصل بالفعل إلى المستوى الإبداعى الحقيقى . ولهذا يرى بعض الباحثين أن الكائن البشرى لم يتحول إلى « إنسان » — بمعنى الكلمة — إلا فى تلك البيئات التى كانت الطبيعة فيها سخية ، فوجد الإنسان من الفراغ ما استطاع معه أن يلعب ، ولقى من نفسه ميلا أو استعداداً مكنه من الانشغال بأشياء كمالية (أو غير ضرورية) .

دور « اللعب » فى حياة الطفل :

ولو أننا عدنا إلى نشاط الأطفال ، لوجدنا أن « اللعب » هو أكثر الأشياء جدية فى حياة الطفل . وقد حاول الكثير من علماء النفس ورجالات التربية تفسير ظاهرة اللعب ، فقال قوم منهم إنّ اللعب ينطوى أولا وقبل كل شىء على منفعة عملية كبرى بالنسبة إلى الطفل . وآية ذلك أن اللعب — من وجهة نظر وظيفية بحتة — يمثل عملية « تمرين » أو « تهيئة » لبعض الأنشطة الموجودة لدى الطفل بالقوة . وهذا هو السبب فى أن ألعاب الطفل الأولى هى فى معظمها ألعاب حركية . فالطفل — فى مرحلة الطفولة المبكرة — يختبر جسمه ، ويجرب حركاته ، مثله فى ذلك كمثل الحيوان الذى « يتعلم » — عن طريق اللعب — كيف يقوم بعمليات الصيد أو المطاردة ، وأفعال المبارزة أو المحاربة . وحين تصبح ممارسة الوظائف الحركية عملية سهلة لا تستأثر بانتباه الطفل ، بل تسبب له ضربا من اللذة التلقائية ، فهناك لا يصبح اللعب عملية تعلم ، بل يفقد دلالته العملية . ونحن نعرف أن الطفل كثيراً ما يشيع الحياة فى الموضوعات الجامدة التى يراها من حوله ، فليس بدعا أن نجده يجسد الأشياء فى

صميم ذاته ، لكى تفقد كل ما تتسم به من خطر أو تهديد بالنسبة له ، وعندئذ لا نلبث أن نراه يمارس فيها قدرته قاصدًا من وراء ذلك إلى العمل على التوسيع من شخصيته ، حتى تمتد فى دوائر تتسع شيئا فشيئا لكى تشمل فى النهاية كل الأشياء المألوفة لديه .

وثمة رأى يقول إن الطفل يحاول — عن طريق اللعب — تحقيق بعض أساليب السلوك البالغ ، بطريقة أسهل وأيسر ، على مستوى لا واقعىّ بحت . ولهذا يقرر بعض الباحثين أن اللعب يمثل عملية « تبسيط » لمواقف معقدة ينخرط فيها البالغون ، وتبدو للطفل بمثابة أحداث متشابكة لا سبيل إلى تفسيرها . ومعنى ذلك أن اللعب يستلزم من الطفل توتراً نفسيا أقل وأدخل فى باب قدرته . والحق أنه قد يكون من الصعب على الطفلة (مثلا) أن تعنى بأخيها الصغير أو أن توجه إليه الرعاية اللازمة ، نظراً لأن مثل هذا العمل يتطلب قدراً غير قليل من الانتباه والمبادأة ، فضلا عن أنه لا يخلو من مسئولية — ولكننا نلاحظ مع ذلك أن فى استطاعة الطفلة الصغيرة أن تأخذ دميتها وتتنزه معها ، دون أن تشعر بأى قلق أو انشغال حين تقوم بمثل هذا الجهد !

بيد أن مثل هذا التبسيط لضروب السلوك الواقعى لا يتلاءم — فيما يبدو — مع طبيعة اللعب . وآية ذلك أن هناك ألعابا تقوم على بعض القواعد الصارمة ، فضلا عن أن الطفل نفسه يجد نوعا من اللذة فى الشعور بالمشكلة أو الصعوبة . وأغلب الظن أن يكون أصحاب هذا التفسير قد قصروا كل اهتمامهم على النظر إلى ألعاب المحاكاة أو التقليد . صحيح أن التجربة تدلنا على أن الكثير من ألعاب الطفل ، سواء أكان ذلك فى مرحلة الطفولة المبكرة ، أم فى بداية المرحلة الثانية من مراحل الطفولة ، هى ألعاب محاكاة أو تقليد ، ولكن اللعب الحقيقى هو لعب ابتكار أو تجديد . والواقع أن الطفل حين يلعب ، فإنه كثيراً ما يبتكر أو يستحدث مواقف جديدة ، وكأنّ لعبه هو بمثابة تحرر من سلطة البالغين التى يخضع لها عادة فى حياته الواقعية . وقد تنطوى ألعاب الطفل (فى مثل هذه الأحوال) على بعض عناصر تقليد أو محاكاة ، ولكنها عناصر لا تكاد تتجاوز الملابسات الخارجية ، بينما يظل المبدأ الأصلى الذى يُنظّم كل عملية اللعب مستقلا تماما عن الحياة الواقعية . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن العالم الذى تجرى فيه عملية اللعب هو عالم خيالى أو وهمى : فإنه لمن الواضح أن الأطفال يلعبون لأنهم لا يستطيعون أن يحيوا فى عالم الواقع أو الحقيقة ! ولكن اللعب — مع ذلك قد يعبر عن رغبات حقيقية أو واقعية لدى الطفل ، وإن كان من شأن هذه الرغبات أن تتحقق فى دنيا اللعب دون أدنى قسر أو ضغط ، حتى أن مجرد وجود شخص بالغ فى مجتمع أطفال يلعبون لا بد من أن يسبب لهم شيئا من الضيق أو الحرج !

سحر « اللعب » فى حياة الطفولة :

إن الأطفال جميعا ليحيون فى جنات سحرية وسراديب خفية يتألف منها « ملكوت أحلامهم » ؛ وهو ذلك الملكوت السحرى الذى تتكلم فيه الحيوانات الصديقة ، وتجرى فيه بعض الطقوس والممارسات العجيبة ! وليس هذا الملكوت الخيالى مجرد محاكاة لعالم البالغين ، بل هو عالم خاص عامر بالسحر ملىء بالأسرار . وآية ذلك أن الدمية (مثلا) ليست فى نظر الطفلة مجرد لعبة مصنوعة من الخشب أو الخزف أو أية مادة أخرى ، بل هى مخلوق عجيب قد جاء السحر فتجسّده وجعل منه موجودا فريدا فى نوعه ! والحق أن من شأن اللعب أن يخلق للطفل عالما « واقعيا » يلعب فيه « الخيال » دورا هاما ، لأنه هو الذى يقوم بمهمة « التعويض » و « التحرير » .

وهذا هو السبب فى أن « الضعف » سرعان ما ينقلب فى هذا العالم السحرى إلى « قوة مطلقة » ، كما أن « الحرية » نفسها لا بد من أن تستحيل إلى سلطة لا تقف عند حد ! ولعل هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى تشبيه « اللعب » عند الطفل بـ « السحر » عند الرجل البدائى . ونحن لا نعرف كيف وصفت لنا الكاتبة الفرنسية كوليت Colette سحر اللعب عند الطفل ، فى أقاصيص مشهورة تحت عنوان : "Bel-Gazou" . وما أصدق كوليت حين تقول : « إن المنزل الذى قضينا فيه طفولتنا لا يبدو لنا كما كان ، حين نعود إليه بعد غيبة طويلة ، لأن من المؤكد أن سحره الخاص لا بد من أن يكون قد فارقه » !

وإذن فإن الوظيفة التخيلية التى يضطلع بها « اللعب » لا تحمل طابع « التعلم » أو طابع « المحاكاة » ، الذى طالما تحدث عنه بعض الباحثين . والحق أن « الخيال » هنا قلما يتجه نحو « الموضوع » ، بل هو يتضمن فى معظم الأحيان عملية « انطواء للذات » على نفسها ، وكأن « الذات » تجد لذة كبرى فى الشعور بنشاطها الخاص ، أو كأنما هى تبدع لنفسها عالما وهميا يحدث فيه كل شىء على هواها ! ولهذا فقد ذهب الكثير من الباحثين إلى أن فى اللعب ضربا من « الفرار » أو « الهروب » ، مادام من شأن الطفل أن يتحرر — عن طريق اللعب — من كل « قيد » بأسره ، بل من كل « حد » يقف حجر عثرة فى سبيل انطلاق نشاطه . ولكن فى اللعب أيضاً تأكيدا لقوة الذات : لأن الطفل الذى يلعب يحس أنه يمارس تلقائيته الخاصة فى حرية تامة ، وكأنما

هو يريد أن ينعم بقدراته الذاتية قبل أن تجيء قيود المعرفة التى سوف يفرضها عليه البالغون ، فتصب كل نشاطه فى قوالب صارمة محددة !(١) .

هل من علاقة بين « اللعب » و « الإبداع الفنى » ؟

وهنا يقرر بعض الباحثين أن العلاقة وثيقة بين « اللعب » من جهة ، و « النشاط الفنى » من جهة أخرى : لأن كلا منهما يمثل « نشاطا بلا غاية » . ولكن إذا كان من الحق أن اللعب يعبر عن الحاجة إلى الإنفاق أو البذل ، فكيف يمكن أن نعده نشاطا يخلو تماما من كل غاية ؟ ألم نلاحظ فيما سبق أن الطفل يقوم — عن طريق اللعب — بالتدرب على بعض ضروب النشاط التى لم تتح له الفرصة بعد لممارستها بطريقة واضحة صريحة ؟ فكيف يمكن إذن أن نقول عن « اللعب » إنه نشاط تلقائى لا يهدف إلى أية غاية ؟

هنا ما يرد عليه شيلر Schiller بقوله إن الطبيعة نفسها (وهى لا توصف فى العادة بأى نشاط غائى) كثيرا ما تعبث ، بدليل أن الشجرة الواحدة تبعثر من البذور ما لا حصر له ، فتتناثر تلك البذور هنا وهناك ، دون أن تنمو أو يتولد عنها شيء ! والحيوان أيضا — بمجرد ما يكون قد نجح فى إشباع حاجته إلى الطعام — سرعان ما يقوم بنشاط زائد لا يهدف من ورائه إلى أية غاية . وأما لدى الإنسان ، فإن « اللعب » يتجلى على صورة فاعلية نزيهة Acitvité désintéressée يمارسها الإنسان دون ما هدف أو غاية . ولهذا يقرر شيلر « أن الإنسان لا يلعب إلا حين يكون إنسانا بحق ، وهو لا يكون إنسانا بحق إلا حين يلعب » . ويساير شيلر أستاذه « كانت » Kant ، فيقول إن اللعب هو الأصل فى الفن . وهذه هى النظرية التى دافع عنها من بعد الفيلسوف الإنجليزى هربرت اسبنسر Spencer ، حين ذهب إلى أن كلا من اللعب والفن لا يزيد عن كونه فيضا لطاقة زائدة .

والحق أننا لو نظرنا إلى « اللعب » — من وجهة نظر سيكولوجية خالصة — لكان علينا أن نستكشف ما له من دلالات نفسية مختلفة : فعلى حين أن لعب الحيوان هو صورة من صور التدرب أو ممارسة بعض الوظائف ، نجد أن لعب الإنسان أقرب إلى الإبداع أو النشاط الفنى منه إلى أى شيء آخر . وقد سبق لنا أن لاحظنا كيف أن لعب

---

(١) Cf. Jeanne Bernis: "L' Imagination", Paris, P. U. F., 1954, Ch. III, Le mythe et le jeu pp. 48 - 50.

الطفل ليس مجرد لهو أو تسلية فحسب ، بل هو أيضا تعلم ودراسة . وهذا ما حدا ببعض علماء النفس إلى القول بأن اللعب يمثل — لدى الطفل — نموذجا ممتازا لما يمكن تسميته باسم « التجربة المفتوحة » : .l'expérience ouverte

وحسبنا أن ننظر إلى مكانة اللعب لدى الرجل البالغ ، لكى نتحقق من أن التلاعب بالصور ، والأخيلة ، والألفاظ ، هو الذى خلق من الإنسان « فنانا » يعرف كيف يعمر دنياه بالآلاف من الأطياف التى ابتدعها خياله أو نسجها وهمه !

ونحن حين نوجه انتباهنا إلى ألعاب الأطفال فقد نسمعهم أحيانا يقولون :

« أنت ستكون كذا ، وأنا سأكون كذا » ! وأمثال هذه العبارات إنما تدلنا على أنهم يمارسون خيالهم من أجل خلق « حياة وهمية » تشبع ميولهم ، وترضى أخيلتهم ، وتحقق لهم كل رغباتهم ! وليس من شك فى أن « الفن » يقوم بمثل هذه المهمة فى حياة البالغين : لأن النشاط الفنى لا يخلو من « إيهام إرادى » . ولكن من الواضح أن الرجل البالغ لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى تنظيم أخيلته ، وإقامة بعض الحدود أمام أوهامه ، نظرا لأنه أدرى من الطفل بضرورات مبدأ « التصديق » ، ودرجات « الاحتمال » ، ومقتضيات « الروح النقدية » . ومعنى هذا أن الرجل البالغ أكثر إحساسا من الطفل بما تفرضه عليه الحياة الواقعية من التزامات ، ومن ثم فإنه كثيرا ما يضع حدا أمام خياله الجامح ، كما أنه يميل بطبيعته إلى التخفيف من غلواء نزواته الحادة . ولكن هذا لا يمنعنا من القول بأن بعض الفنانين كانوا يجدون لذة كبرى فى إطلاق العنان لأخيلتهم الجامحة ، فضلا عن أن بعضهم الآخر كانوا يعمدون إلى اصطناع ضرب من « السذاجة » فى إنتاجهم الفنى ، وكأنهم كانوا يقصدون قصدا إلى محاكاة براءة الطفولة ، فلم يكونوا يترددون فى تقديم أعمال فنية شبيهة برسوم الأطفال من حيث بساطتها وسهولتها ![1] .

ومهما يكن من شىء ، فإن المؤكد أن الفن صورة بارعة من صور اللعب ، وإن كنا هنا بإزاء « تنظيم جمالى » يعمد فيه الإنسان البالغ إلى التلاعب بالصور (أو بالمشاعر) دون ما هدف أو غاية . ولكن الملاحظ — مع ذلك — أن ثمة فارقا واضحا بين الفن واللعب ، من حيث إن النشاط الفنى لا بد من أن يبقى متسما بطابع جدى . وهذا هو السبب فى أننا نلاحظ لدى الفنان — خصوصا فى لحظات الإبداع الفنى — قسطا غير

---

(١) R. Bayer: "Traité d' Esthétique", Colin, 1956, p. 191.

قليل من الألم ، وكأن « الإبداع » ، عملية « ولادة روحية » لا تتم إلا بجهد وعسر ومشقة ! ولعل هذا ما عبر عنه أحد علماء الجمال بقوله : « إنّ الفن — بالنسبة إلى الفنان — ضرب من اللعب ، ولكنه لعب أليم . »(١)

هل يكون الإنسان هو الموجود الوحيد الذى يظل شابا ؟!

.. إن ما يتصف به الموجود البشرى من نقص وعدم اكتمال ، لهو السر فيما يملكه من أصالة وإبداع . وآية ذلك أن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى لا يقنع بما هو ، ولا يرضى عما ملكت يداه . والظاهر أن المثل الأعلى للإنسان — فى فترة ما من فترات حياته — كان بمثابة مزيج من شتى ضروب الكمال التى كان يراها متمثلة فى عالم الحيوان . ولا غرو ، فقد كان الإنسان البدائى يرى فى الأسود ، والفيلة ، والخيول ، والغزلان ، وذوات القرون ، وغيرها من صنوف الحيوان ، نماذج فريدة تمثل القوة ، والمهارة ، والرشاقة .. إلخ . ومن هنا فقد جاءت فنونه ، ورقصاته ، وأغانيه ، وطقوسه ، ومبدعاته ، وليدة سعيه المستمر نحو تعويض ذاته عما كان ينقصه بوصفه « حيوانا » . ومعنى هذا أن « روحانية » الإنسان لم تصدر فى الأصل عن رغبته الحادة فى الانتصار على « حيوانيته » ، بل هى قد انبعثت عن نزوعه الأصلى نحو العمل على بلوغ مستوى « الحيوان الأعلى » ! ولعل هذا هو السبب فى أن الإنسان البدائى كان يتخيل مثله الأعلى على صورة « ساحر » يتحكم فى عالم الحيوان بأسره ؛ ساحر له وجه إنسان وجسم حيوان ، إن لم نقل بأن جسمه هو مزيج من حيوانات عديدة قد اتحدت لتؤلف ذلك « الجسد » الحيوانى العجيب !

ولعل أعجب ما ترتب على « نقص » الإنسان و « عدم اكتماله » أنه قد أصبح بمثابة الموجود الوحيد الذى لا يستطيع أن « ينمو » بحق ، أو أن « يكبر » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ! فالإنسان هو « الكائن الوحيد الذى يظل شابا فى هذا العالم » ، حتى لقد زعم البعض أن « الملعب » (أو « حجرة اللعب ») هى البيئة المثالية لظهور ما لدى الإنسان من قدرات ومواهب . وهذا ما عبر عنه الكاتب الأمريكى المعاصر إريك هوفر Eric Hoffer ، بقوله : « إن الطفل الكامن فى الرجل هو منبع أصالته ، ومصدر قوته الإبداعية » . وإذا كان قدماء اليونان قد قالوا : « إن من تحبه الآلهة يموت شابا » ، فربما كان فى استطاعتنا نحن أن نقول : « بل يبقى شابا حتى يوم الممات » !

---

(١) F. Challaye: "L' Art et la Beauté", Paris, Nathan, p. 56.

إن سن الخامسة لَهُوَ العمر الذهبى فى حياة الإنسان : فإننا جميعا عباقرة فى هذه السن ! وليست المشكلة — بالنسبة إلى الشاب — أنه لم يصبح بعد رجلا ، بل المشكلة أنه لم يعد طفلا ! وإذا أريد للنضوج أن يعنى شيئا ، فلا بد له من أن يصبح بمثابة عملية استعادة للمقدرة على الاستغراق التام ، بحيث يصير فى وسع الشاب الناضج أن يتحكم فى سائر المهارات الموجودة لديه ، على نحو ما يفعل الطفل فى الخامسة من عمره . ولكن الطفولة تستلزم « الفراغ » ، فى حين أن العالم يسلبنا — حين نكبر — معظم أوقات فراغنا ، لكى يقدم لنا — عوضا عنها — مجرد إحساس بالنفع Sense of usefulness . ولكن لو قدر لعصر التنظيم الإلكترونى الآلى أن يسلبنا هذا الإحساس بالنفع ، لما أصبح فى مقدور العالم أن يسلبنا أوقات فراغنا . ولا شك أننا لو طردنا من « السوق » ، فسوف نعود حتما إلى « الملعب » ، لكى نستعيد حياة « التعلم » و « النمو » . ومن هنا فإن قدوم عصر التنظيم الآلى الإلكترونى لن يكون إلا فاتحة لعهد الاستهلاك الكبير !

.. إن الإنسان لم يكن « إنسانا » — بمعنى الكلمة — لأول مرة فى تاريخه ، اللهم إلا فى « جنة عدن » حيث كان ينعم بحياة الفراغ والانطلاق . والظاهر أن الفرصة قد تسنح لنا من جديد لتحقيق مصيرنا النهائى ، واستكمال إنسانيتنا الحقة ، بالعودة من جديد إلى حياة اللعب واللهو ! ونحن نعرف كيف طرد الله آدم من جنته ، وكيف أخرجه إلى عالم الجهد والعرق والشقاء ! ويخيل إلينا أن آدم — بعد أن وجد نفسه ملقى على الأرض خارج أسوار الجنة ، قد نهض واقفا ، وراح ينفض الغبار عن نفسه ، وهو يحدق فى أبواب الجنة المغلقة ، ويتفرس فى وجوه الملائكة الذين يحرسونها ، ثم لم يلبث أن غمغم .. قائلا : « ومع ذلك ، فإننى لا محالة عائد » ![1]

وإذا قدر لجيلنا — أو لأى جيل آخر مقبل — أن يعرف كيف يلعب ، وكيف يبقى شابا ، فلا بد لمثل هذا الجيل من أن يحقق نبوءة آدم !

---

(١) Cf. Eric Hoffer: "Man, Play and Creativity", In "The Temper of our Time", N. Y. 1968, Ch. XI.

الفصل الخامس

الضحك

هل نحن نضحك لأننا مبتهجون ، أم هل نحن مبتهجون لأننا نضحك ؟ ولماذا يضحك الإنسان ؟ وهل يكون الضحك حقا مظهراً من مظاهر ابتهاج الإنسان ؟ وما الذى يجنيه الإنسان من وراء الضحك ؟ وهل من حقنا أن نقول عن الإنسان إنه حيوان ضاحك ؟

... كل تلك أسئلة لا بد من أن تثور فى ذهن القارئ حين يرانا نتحدث عن الضحك باعتباره بهجة من مباهج الحياة الدنيا . والواقع أنه لا وجود للضحك فى الطبيعة : فإنّ الأشجار لا تضحك ، والحيوان لا يعرف الضحك ، والجبال لم تضحك يوماً ... وإنما يضحك البشر — والبشر وحدهم — ولا يقتصر الضحك على الكبار ، بل إن الأطفال ليضحكون ، حتى قبل أن يكونوا قد تعلموا الكلام ... فالضحك ظاهرة إنسانية ، أو هو نعمة قد اختصّ بها البشر . وربما كان بانيول على حق حين قال : « إن الله قد جاد على البشر بنعمة الضحك ، حتى يعزيهم عما لديهم من ذكاء وقدرة عقلية . »[1] . وهذا نيتشه فيلسوف الحياة الخصبة العميقة ، والإرادة القوية المنتصرة ، يتحدث عن الضحك فيقول : « إننى لأعرف تماماً لماذا كان الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يضحك : فإنه لما كان الإنسان هو أعمق الموجودات ألما ، فقد كان لا بد له من أن يخترع الضحك ! ... وإذن فإن أكثر الحيوانات تعساً وشقاء ، هى بطبيعة الحال أكثرها بشاشة وانشراحاً . »[2] ويعود نيتشه فينادى على لسان نبيّه زرادشت قائلا : « لقد أتيتُ لكم بشِرْعة الضحك : فيا أيها الإنسان الأعلى تعلم كيف تضحك ! » . وأما لورد بيرون ، فإنه يقرن الضحك بالبكاء حين يقول : « ما ضحكت لمشهد بشرى زائل ، إلا وكان ضحكى بديلا أستعين به على تجنب البكاء ! » .

---

(١) M. Pegnol: "Notes sur le Rire.", Paris, Nagel, 1947, p. 66.

(٢) F. Nietzsche: "Will to Power", Engl. Transl. § 91.

والحق أن الابتسام والضحك والبشاشة والمرح والفكاهة والمزاح والدعابة والهزل والنكتة والنادرة والكوميديا : ظواهر نفسية من فصيلة واحدة ؛ وكلها تصدر عن تلك الطبيعة البشرية المتناقضة التي سرعان ما تمل حياة الجد والصرامة والعبوس ، فتلتمس في اللهو ترويحاً عن نفسها ، وتبحث في الفكاهة عن منفذ للتنفيس عن آلامها ، وتسعى عن طريق النكتة نحو التهرب من الواقع الذي كثيراً ما يثقل كاهلها ... وإذا كنا قد أدخلنا « الضحك » في عداد مباهج الحياة ، فما ذلك إلا لأننا قد وجدنا فيه مظهراً لانطلاق الإنسان نحو آفاق اللهو والعبث واللاواقعية ، حيث يصبح العالم الواقعي حلماً لا حقيقة له ، وحيث تستحيل آلام الإنسان وهمومه ومشاغله إلى أضغاث أحلام ! ولعلّ هذا هو السبب في أن « الكوميديا » كثيراً ما تكون دواءً مطهّرا يزيل من النفس أدران الهم والقلق واليأس والحقد والتشاؤم ، مما حدا بالكثير من الباحثين إلى التحدث عن ضرب من « التطهير الكوميدي »[١] .

تعدد تفسيرات الضحك :

إذا أردنا أن نلم بالملابسات التي تحيط بظاهرة الضحك ، فسنجد أنفسنا بإزاء نظريات عديدة في تفسير الفكاهة وتعليل الضحك . وقد عنى بعض الباحثين مثل (بدنجتون R. Piddington) بتلخيص أهم الآراء المشهورة في تعليل الضحك ، فاستطاع أن يجمع حوالي ٥٧ نظرية مختلفة في تفسير هذه الظاهرة البشرية التي استرعت اهتمام المفكرين منذ عهد أفلاطون حتى يومنا هذا[٢] . والملاحظ بصفة عامة في هذا الصدد أنه يندر أن نجد بين جمهور الباحثين الذين اهتموا بدراسة هذه الظاهرة من يقنع بانتهاج منهج سلفة في تفسير الضحك ، أو اعتناق نظرة السابقين له في شرح طبيعة الفكاهة . وما دام الباحثون قد اختلفوا فيما بينهم إلى هذا الحد ، فإنه قد يكون من خطل الرأى أن نأخذ بنظرية واحدة بعينها في تفسير تلك الظاهرة المعقدة أو تصنيف أسبابها الكثيرة أو شرح طبيعتها العسيرة . ومع ذلك فإن الباحث لا بد من أن يجد نفسه مدفوعا إلى التماس شيء من التنظيم في وسط ذلك الخضم الهائل من النظريات المتضاربة

---

(١) ارجع إلى كتابنا « سيكلوجية الفكاهة والضحك » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، ١٩٥٩ ، ص ٧ — ٨

(٢) Cf. R. Piddington: **"The Psychology of Laughter. A Study in Social Adaptation"**, London, Figure head, 1933, Appendix.

التى خلّفها لنا الفلاسفة وعلماء النفس ممن عنوا بدراسة هذه الظاهرة . وهو لو أمعن النظر فى تلك الآراء الكثيرة التى لا تكاد تجمع على شىء ، لتحقق من أن تضاربها ليس من الخطورة بمكان ، كما قد يتبادر إلى الذهن لأول وهلة ، إذ أن ثمة عوامل مشتركة تتردّد على ألسنة الباحثين حينا ، وإن كانت تظهر فى كل مرة بصورة خاصة ، فضلا عن أن الزاوية التى ينظر إليها منها قد تكون مختلفة .

عناصر يقترن بها الضحك عند الباحثين :

ومهما يكن من شىء فإن الضحك فى نظر كثير من الباحثين يقترن فى العادة بمجموعة من المؤثرات (أو المنبهات) الفسيولوجية ، كالدغدغة مثلا ، كما أنه يصاحب فى كثير من الأحيان ظاهرة السرور أو الانشراح Euphoria . ويكاد معظم الباحثين الذين درسوا ظاهرة الفكاهة والضحك يجمعون على عنصر لهو أو لعب Playfulness ، باعتبار أنهما ليستا وليدتى حاجة بيولوجية ملحة . كذلك يقرر عدد كبير من علماء النفس أن للضحك والفكاهة دلالة اجتماعية واضحة ، نظرا لأنهما متأثران بالوسط الاجتماعى المباشر والظروف الحضارية العامة .

أما فيما يتعلق بطبيعة الموقف الفكاهى فإن الرأى يتجه إلى القول بأنه ينطوى على عنصر « مفاجأة » أو « عدم توقع » ، بينما يفسر الكثيرون الضحك نفسه على أنه مرتبط ارتباطاً وثيقا بظاهرة « الاسترخاء المفاجئ » التى فيها يحدث انتقال سريع من حالة الجد والتوتر إلى حالة اللهو والانطلاق .

أما فيما يتعلق بالميول الانفعالية والغريزية التى يتصل بها الضحك فإن معظم علماء النفس يميلون إلى حصرها فى الخوف ، والجنس ، والعدوان ، والإحساس بالانتصار أو التفوق . فإذا ما انتقلنا إلى المجال العقلى ، وجدنا أن الباحثين يقررون أن الضحك كثيرا ما يتولد عن المفارقات ، والجمع بين المواقف المتباينة ، والتأليف بين العناصر المتنافرة ، ووضع الشىء فى غير موضعه .. إلخ .

تلك هى أهم الاعتبارات التى تلتقى عندها نظرات الباحثين المختلفة ، وإنْ كان ثمة اختلاف بينهم حول أهمية كل عنصر من العناصر التى أتينا على ذكرها ، فضلا عن أنهم غير متفقين حول طبيعة العلاقات الموجودة بين شتى هذه العناصر التى تدخل فى تكوين ظاهرة الفكاهة والضحك .

ملابسات ١٥ تحيط بظاهرة الضحك عند الأطفال :

وقد حاول أحد الباحثين (ألا وهو فالنتين Valentine) فى كتابه المسمى باسم « سيكولوجية الطفولة المبكرة » سنة ١٩٤٢ « The Paychology of early childhood », London, Methuen, 1942 أن يحصر الملابسات المتنوعة التى تحيط بظاهرة الضحك لدى صغار الأطفال ، فاستطاع أن يجمع حوالى خمسة عشر موقفا رأى أن لها نظائرها عند البالغين أيضا (على الأقل عرضا) ، وهذه المواقف هى على الترتيب :

١ ــ التعبير عن البهجة أو السرور أو الانشراح .
٢ ــ الاستجابة لضحك شخص آخر أو ابتسامه .
٣ ــ رؤية موضوع مبهج ناصع اللون أو شىء مفرح باعث على الرضا .
٤ ــ الدغدغة أو اللمس الموضعى .
٥ ــ الصدمة الخفيفة أو المفاجأة .
٦ ــ التكرار (كما فى بعض ألعاب الأطفال) .
٧ ــ المفارقة أو التنافر (كأنْ يحدث شىء جديد كل الجدة فى إطار عادى مؤلف) .
٨ ــ مجرد التعرف على شىء ، كَأنْ يتعرف الطفل على اسمه أو صورته فى المرآة .
٩ ــ أداء نوع جديد من أنواع النشاط .
١٠ ــ المعاكسة أو الإغاظة .
١١ ــ الفشل البسيط أو الهزيمة الخفيفة التى يمنى بها الآخرون .
١٢ ــ الضحك أثناء الاشتراك فى لعبة اجتماعية .
١٣ ــ الضحك المقصود به إضحاك شخص آخر ، خصوصا بعد ارتكاب الطفل لأمر منكر .
١٤ ــ التنافر فى الألفاظ أو المفارقة فى الأفكار ، كما فى التورية .
١٥ ــ الضحك لمجرد حدوث بعض المصادفات العارضة أو المناسبات غير المتوقعة .

« التكيف السامى » فى الضحك :

ولكن بينما نجد أن هذا الباحث قد حاول أن يرجع الضحك إلى أسباب عديدة ، دون أن يعمد إلى رد تلك الأسباب الكثيرة المتنوعة إلى سبب أصلى واحد ، نجد على العكس من ذلك أن ثمة باحثين آخرين قد حاولوا أن يردوا شتى مظاهر الضحك إلى علة أصلية واحدة ، كما فعل مثلا A. Ludovici فى كتابه الموسوم باسم « سر الضحك » (« The Secret of Laughter », London Constable, 1932) وفى هذا الكتاب ، نجد أن المؤلف يأخذ بنظرية الفيلسوف الإنجليزى توماس هوبز فى تفسير الضحك ، فيصفه بأنه « هزة فجائية تهبط علينا نتيجة لشعورنا بسمونا ورفعة شأننا ، إمّا بالقياس إلى الآخرين الذين هم فى حالة ضعف وضعة ، وإما بالقياس إلى أنفسنا فى حالات سابقة من حالات نقصنا وضعنا » . ويمضى هذا المؤلف فى تعليل الضحك ، فيقول بأنه تعبير عن ضرب سام من ضروب التكيف ، ثم يسوق لنا بعد ذلك حوالى ٣٦ حالة يمكن أن يتولد فيها الضحك ، مبتدئا من حالة استنشاق غاز أوكسيد النتريك ، مارا بالدغدغة ، وحالة الانشراح المتولدة عن السكر ، والعدوان ، وحالات البذاءة أو عدم الاحتشام Indecency ، إلى أن يصل إلى المحاكاة والتنكر والمفارقة والتورية ... وكل هذه الحالات — فى نظر الباحث الذى نتحدث عنه — لا تخرج عن كونها مظاهر لما أسماه بالتكيف السامى Superior adaptation .

ما فى الضحك من عناصر عقلية وعاطفية وإرادية :

وثمة طريقة أخرى التجأ إليها بعض الباحثين فى دراسة الضحك ، فلم يهتموا بدراسة مثيرات الضحك أو ملابساته ، وإنما قصروا جهودهم على استقصاء الطبيعة العامة للعمليات الذهنية التى تنطوى عليها ظاهرة الضحك . وهذا ما فعله مثلا إيزنك Eysenck فى كتابه « أبعاد الشخصية » (Dimensions of Personality ," London, Kegan Paul, 1947) حيث نجده يتخذ التقسيم الكلاسيكى للحالات الشعورية إلى حالات إدراكية ، ووجدانية ، ونزوعية ، فيحاول أن يظهرنا على ما فى ظاهرتى الفكاهة والضحك من عناصر عقلية وعاطفية وإرادية ، مع مراعاة التداخل القائم بين هذه العمليات النفسية الثلاث . وقد استطاع إيزنك أن يبين لنا كيف أن فى وسعنا أن نصنف النظريات التقليدية فى تفسير الضحك ، بحسب تأكيد أصحابها لأحد هذه الجوانب على حساب الجانبين الآخرين ، فقال لنا بأنّ فى وسعنا أن ندخل لوك وكانت

وشوبنهور وسبنسر ورنوفييه فى عداد المفكرين الذين حرصوا على تأكيد الجانب الإدراكى فى الضحك ، وديكارت وهارتلى وهو فدنج ومكدوجال ضمن الباحثين الذين اهتموا بالجانب الوجدانى على وجه الخصوص ، وأخيرا أفلاطون وأرسطو وهوبز وهيجل وبين وبرجسون ولودفتشى ضمن المفكرين الذين ضغطوا بشدة على الجانب النزوعى من هذه الظاهرة[١] .

الضحك وتعبيره عن حالات الابتهاج والسرور :

حينما يحاول الباحث تعليل الضحك ، فإن أول ما يتبادر إلى ذهنه أن الضحك فى أصله تعبير عن حالة الابتهاج أو الغبطة أو السرور . وهذا ما عبر عنه أحد الباحثين بقوله إنه « كما أن الكلب المسرور يهز ذيله ، فكذلك الإنسان المسرور يحرك فكه ! » ولكننا نخطئ إذ نظن أن الابتسام والضحك تعبيران تلقائيان عن الارتياح أو الرضا أو الاغتباط ، فقد نبه كثير من الباحثين إلى ضرورة دراسة أمثال هذه الانفعالات فى داخل الإطار العام للمجتمع الواحد ، مع مراعاة نوع الحضارة التى تنطور فى محيطها تلك الانفعالات . وآية ذلك أن الابتسامة فى اليابان — مثلا — لا تخرج عن كونها مجرد تعبير وجهى قد اصطلح عليه اصطلاحا . ولما كانت الابتسامة واجبا اجتماعيا عند اليابانيين ، فإن الشخص الذى تلم به محنة أو كارثة ، لا بد أن يجد نفسه مضطرا إلى أن يضع على وجهه ابتسامة مصطنعة تكون بمثابة « قناع السعادة » ، حتى لا يتهم بأنه يريد أن يزيح أحزانه على أكتاف الآخرين ! وقد لوحظ أيضا أن بعض القبائل البدائية فى جنوب إفريقية تستخدم الضحك وسيلة للتعبير عن شعورها بالدهشة والحيرة والتعجب ، بل والحزن العميق أحيانا . وإذن فإنَّ الضحك قد لا يكون أمارة من أمارات السرور على الإطلاق .. ألا يحدث أحيانا ، حتى فى مجتمعاتنا الحديثة نفسها ، أن يبكى الإنسان من شدة الفرح ؟ وهل يمكننا أن نعتبر الضحك الهستيرى — مثلا — تعبيرا عن شعور حقيقى بالبهجة أو السرور ؟[٢] .

---

(١) يلاحظ أن فرويد مثلا يؤكد هذه الجوانب الثلاثة معا ، فهو يقسم الفكاهة إلى الأنواع الثلاثة الآتية : الكوميديا ، والمزاح ، والتفكه . وهذه الأنواع الثلاثة تقابل على التعاقب : الإدراك ، والوجدان ، والنزوع .

(٢) Cf. Kimball Young: "Personality and Problems of Adjustment". London, Routledge & Kegan Paul, 2ed, 1952, p. 66.

.. أما وقد وضعنا بين يدى القارئ هذا التحذير ، فلنعمد الآن إلى دراسة الضحك باعتباره مظهرا من مظاهر السرور أو الانشراح أو الارتياح . وهنا نجد أن الضحك قد ينبعث إما نتيجة لحالة « انشراح » عامة ، أو تحت تأثير مؤثر سار من نوع خاص ، أو نتيجة لموقف اجتماعي ملائم يبعث على الرضا . وليس من السهل فى كثير من الأحيان أن نميز بين الحالتين ، لأن من شأن حالة « الانشراح » العامة أن تجعلنا نتقبل بسرور بعض المؤثرات أو المواقف التى قد لا نكترث بها فى العادة ، أو التى قد لا نجد فيها أية لذة فى ظروف أخرى . وقد لاحظ دارون لدى القردة أنه ليس ثمة موضع للتمييز بين حالات السرور وعواطف المشاركة . وهذه الملاحظة قد تصدق أيضا على بنى الإنسان ، لأننا حينما نحب شخصا ، فإننا نجد لذة كبرى فى أن نوجد فى حضرته ، وبالتالى فإنَّ انفعال السرور عندنا يجيء مصاحبا لعاطفة الحب أو التعاطف أو المشاركة الوجدانية .

الضحك « فائض طاقة » عند سبنسر :

ولكن الصعوبة هى فى أن نعرف السبب الذى من أجله يعبر السرور عن نفسه بلغة الابتسام والضحك . وقد حاول الفيلسوف الإنجليزى هربرت سبنسر Spencer (١٨٢٠ — ١٩٠٣) أن يُعلِّل هذه الظاهرة ، فوضع لنا نظرية فى « فائض الطاقة » surplus energy ذهب فيها إلى أن للسرور طابعا ديناميكيا يجعل منه طاقة زائدة لا بد من أن تلتمس لها بعض المنافذ . ويضيف سبنسر إلى ذلك أن هذا الوجدان يمر عبر أعضاء النطق فلا يلبث أن يستحيل إلى حركة (فى حالات كثيرة التردد) . ولكن ثمة طائفة أخرى من العضلات تجيء فى ترتيبها بعد عضلات النطق مباشرة ، لأنها تنشط أيضا بفعل الانفعالات والعواطف ، وتلك هى عضلات التنفس . ونظرا لما بين هاتين الطائفتين من العضلات من صلة عميقة أو رابطة وثيقة ، فإن الطاقة الفائضة التى تتولد عن حالة السرور أو الانشراح لا بد من أن تجد لها منفذا خلال الظاهرة الصوتية التنفسية Vocal - respiratory التى نسميها باسم « الضحك »[١] .

---

(١) H. Spencer: "The Physiology of Laughter", in "Eassays, scientific, political and speculative", Vol. 11, New York, D. Appleton, 1891, pp. 459 - 460.

الضحك عند دارون :

وقد اهتم دارون Darwin أيضا بدراسة ذلك الميل العام الموجود لدى كل من الإنسان والكثير من الحيوانات ، نحو إصدار بعض الأصوات فى حالة الانفعال ، ولكنه اعترف بأننا نجهل حتى الآن لماذا تتخذ الأصوات التى يصدرها الإنسان فى لحظات سروره ذلك الطابع الترديدى الخاص الذى يتميز به الضحك . ويعود دارون فيقول إنه لما كانت حالة السرور هى على النقيض تماما من حالة الحزن ، فإن من الطبيعى أن تكون الأصوات التى يصدرها الإنسان فى لحظات سروره مختلفة كل الاختلاف عن تلك التى يصدرها فى لحظات حزنه . ونحن نعرف كيف أن « الزفير » يكون فى حالة البكاء طويلا ممتدا ، بينما يكون « الشهيق » قصيرا متقطعا ، مما يجعلنا نتوقع أن يكون الزفير فى حالة الضحك قصيرا متقطعا ، والشهيق طويلا ممتدا ، وهو ما نلاحظه بالفعل فى حالة الأصوات المنبعثة عن السرور . ولكن على الرغم من أن الملاحظة العادية تدلنا على أن أصوات الضحك « قصيرة ومتقطعة » ، إلا أن الدراسة العلمية الدقيقة قد أظهرتنا على أن الشهيق ليس طويلا ممتدا كما نتصور ، بل إن عملية الشهيق والزفير فى الضحك أقصر منها فى آية حالة صوتية أخرى فيما عدا الغناء والحديث المستمر[1] . أما أصوات « القهقهة » ، فإنها لا تنبعث إلا فى نهاية زفير حاد ، وفى هذه الحالة قد تزيد شدة هذا الزفير عن مثيلتها فى أى جهد إرادى مباشر ، كما لاحظ لويد E. L. Lloyd فى دراسته لميكانزم التنفس فى الضحك[2] .

الضحك وآثاره الفسيولوجية :

ومهما يكن من شىء ، فإنّ البحوث الحديثة لم تلق الكثير من الأضواء على مشكلة الضحك من الناحيتين الفسيولوجية والبيولوجية ، ولو أن عددا غير قليل من الباحثين قد ذهب إلى أن للضحك آثاراً فسيولوجية لا تقل فى أهميتها عماله من قيمة سيكولوجية . ولعل من هذا القبيل مثلا ما يقوله مكدوجال حينما يقرر « أن الضحك

---

(١) C. Darwin: "The expression of the emotions in man & animals", 1899, p. 205.

(٢) E. L. L' lyod: "The respiratory mechanism in laughter", J. Gen. Psych., 1938, p. 179.

يرفع من ضغط الدم فيرسل إلى الرأس والمخ سيلا دافقا من الدم ، كما يدلنا على ذلك احمرار وجه الشخص الطروب الذى يضحك من أعماق قلبه »[١] . ويذهب آخرون إلى أن الضحك قد يكون مجرد « اختراع ابتكرته الطبيعة لتعويض ما يتسبب عن انتصاب قامة الإنسان من نقص فى درجة الاحتكاك والتدليك العضويين » .

الضحك والدغدغة :

وقد يكون من الغرابة بمكان أن تظل ظاهرة « الدغدغة » Tickling ، على الرغم من أهميتها الشديدة فى الموضوع الذى نحن بصدده ، ظاهرة مهملة لم تلق من الاهتمام العلمى ما تستحقه . ولا شك أن الحساسية الشديدة التى تتمتع بها بعض مناطق خاصة من الجسم ، فيكون فى استارتها ما يولد الضحك ، ما يدلنا عن أن لظاهرة الدغدغة طابعا فسيولوجيا أكيدا . ولكن المشاهد مع ذلك أنه لا بد من أن يقوم بعملية الدغدغة شخص آخر حتى ينفجر المرء ضاحكا ، مما يشهد بوجود عنصر سيكولوجى فى صميم هذه الظاهرة . والرأى السائد بين الباحثين أن الدغدغة تمثل ضربا من العدوان فى صورة دعابة ، أعنى أنها صراع يتخذ شكل لهو أو لعب ، مما يدفع بالشخص الذى يقع تحت تأثيرها إلى أن يستجيب بالضحك على سبيل الدفاع عن نفسه ضد هذا الموقف العدوانى المزاحى . وأما حينما يتخذ الهجوم صورة جدية ، فإن الضحك سرعان ما ينقطع ، لكى يحل محله تعبير الخوف أو الغضب .

هذا وقد ذهب بعض علماء النفس إلى أن الضحك المتولد عن « الدغدغة » هو الصورة الأولية من صور الضحك ، بمعنى أن شتى الصور الأخرى قد نشأت عنها على سبيل التطور . ويربط البعض بين « مناطق الدغدغة » فى الجسم ومناطق « التهيج الجنسى » ، فيقول إن ثمة عنصرا جنسيا أكيدا فى ظاهرة الدغدغة ، كما يدلنا على ذلك انفجار المراهقات بالضحك نتيجة لضرب من العدوان الجنسى المباشر أو الرمزى . (وهذا ما لاحظه فلوجل Flugel من أن الفتيات اللائى يتعرضن لخطر الوقوع تحت عجلات سيارة ، سرعان ما ينهضن ضاحكات ، فى حين يستجيب الرجال المُسنون والنساء الطاعنات فى السن لهذا الموقف بالخوف الشديد أو الغضب البالغ .. إلخ .. وعلى كل حال فإن هذا الجانب من جوانب المشكلة ، ونعنى به الجانب الفسيولوجى

---

(١) W. Mc. Dougal: "An Outline of Psychologie", London, Methuen, 1923, p. 166.

للضحك ، لم يدرس بعد الدراسة الكافية ، كما أن العلاقة بين ظاهرة الدغدغة وظاهرة « التهيج الجنسى الموضعى » لم تلق بعد من الاهتمام ما هى أهل له .

وهناك أنواع أخرى من الضحك لم تُبحَث أيضا بحثا كافيا ، كالضحك المتولد عن استنشاق أوكسيد النتريك أو غيره من المخدرات والعقاقير ؛ ولو أننا نعرف أن من شأن هذه المخدرات ، مثلها فى ذلك كمثل المشروبات الكحولية ، أن تحدث لدى الشخص حالة انشراح عامة : Euphoria نتيجة لما تؤدى إليه من تعطيل آليات الكف أو المنع Inhibition(١) .

الضحك بين اللهو والجد :

وليس العنصر الوجدانى الوحيد الذى يدخل فى ظاهرة الضحك هو عنصر الانشراح والارتياح وفائض الطاقة ، بل هناك عنصر وجدانى آخر قد لا يقل عنه أهمية ، ألا وهو عنصر اللهو والتسلية واللاواقعية .. والواقع أننا لو نظرنا حتى إلى ظاهرة « الدغدغة » نفسها ، لوجدنا أن فيها عنصر لهو أو لعب ، مما يدفع بالبعض إلى القول بأن فى كل المواقف الفكاهية على اختلاف أنواعها « عنصر لهو » واضحا ينأى بالإنسان عن حياة الجد والواقعية والنشاط الغائى . وقد استعرض بدنجتون Piddington كل الملابسات المولدة للضحك ، لدى صغار الأطفال ، فتبين له أنها جميعا تنطوى على عنصر سار مشوّق ، وأنها لا تتطلب أية استجابة نوعية سريعة من جانب الجهاز العضوى .

والظاهر أن انعدام الجدية أو الحاجات البيولوجية الملحة فى حالة الضحك هى الخاصية العامة المميزة لشتى المواقف الفكاهية . وهذا ما لاحظه فرويد حينما قال إن المواقف الفكاهية ـــ مثلها فى ذلك كمثل حالة اللهو أو اللعب ـــ تقوم دائما على « مبدأ اللذة » Pleasure principle وتكاد تخلو من كل أثر من آثار الواقع الجدى العبوس .

ومما يؤثر عن فولتير قوله : « إنْ لم تبق لنا ضحكاتنا لشنق الناس أنفسهم ، فويل للفلاسفة الذين لا يسطون تجاعيدهم ، لأن العبوس فى نظرى مرض عضال ! » . أما حينما يتغير الموقف ، فتتخذ الحالة التى نحن بإزائها صبغة جدية ، فهنالك يمتنع الضحك (إذ تصبح المسألة كما نقول مما لا يحتمل الدعابة أو الهزل) ومن ثم تتغير حالتنا

---

(١) J. C. Flugel: "Humour& Laughter", in "Handbook of Soc. Psych." Vol. 11, pp. 713.

النفسية ، وتتحول طاقتنا التى كانت مستوعبة بتمامها فى الضحك ، فتتجه نحو مسلك أكثر واقعية وأظهر نفعية . والحق أن الصبغة اللاواقعية المميزة للفكاهة هى مما يتجلى بوضوح فى شتى أنواع الدعابة والمزاح ، ابتداء من حالة الطرب والانشراح Hilariousness ، مارين بحالات المفارقات والتوريات والألاعيب اللفظية والدعابات السخيفة ، حتى تصل إلى « الفكاهة Humoure الراقية التى تنطوى على إنكار للواقع ، بالمعنى الدقيق الذى نسبه إلى هذه الكلمة فرويد وغيره من علماء النفس .

الفكاهة تُخفِّف أعباء الواقع عن كواهلنا :

ولو أننا أنعمنا النظر فى الموقف الفكاهى بصفة عامة ، لتبين لنا بوضوح أن الوظيفة الأساسية التى يقوم بها إنما هى تخفيف أعباء الواقع عن كواهلنا ، وتخليصنا إلى حين من بعض تبعات الحياة الجدية اليومية . وربما كانت اللذة الكبرى التى يجدها المرء فى الفكاهة والضحك راجعة فى الجانب الأكبر منها إلى هذا الشعور بالتحرُّر من الواقع عن طريق الهزل والدعابة .

ونظراً لما فى المواقف الفكاهية من إنكار للواقع أو تجاهل له ، فقد رأى بعض علماء النفس أنها تقوم بوظيفة تشبه إلى حد ما وظيفة اللاشعور (على نحو ما يتبدى فى الأحلام مثلا أو الأعراض العصابية) وهذا ما ذهب إليه فرويد نفسه فى دراسته للتفكه وما بينه من علاقة مع اللاشعور[١] .

وفضلا عن ذلك ، فإنه لما كان اللهو واللاواقعية هما من أخص خصائص العقلية الصغيرة غير الناضجة (أعنى عقلية الطفل) ، فقد ذهب بعض الباحثين إلى أن فى المواقف الفكاهية على اختلاف أنواعها شيئا من النكوص أو الارتداد نحو حالة الطفولة ، وكأن البالغين يريدون عن طريق الضحك أن يعودوا إلى مرحلة سابقة من مراحل نموهم النفسى ، ألا وهى مرحلة الصبا التى تسقط فيها تبعات الحياة الجدية وترتفع عنها مشاغل المعيشة اليومية .

ولكن الفكاهة تختلف عن الأحلام والأعراض العصابية فى أنها لا تزال تحت ضبط الإرادة ، لأن الذات الشاعرة فى حالة الضحك لا يمكن أن تغلب على أمرها أو أن تحول

---

(١) Cf. S. Freud: "Wit and its relation td the unconscious", New York, Moffat Yard. 1916.

عن طريقها ، وإنما كل ما هنالك أنها تسمح لنفسها بضرب من « الاسترخاء » Relaxation حتى تتخلص إلى حين من الضغط الثقيل الواقع عليها من قِبَل الواقع أو الوجود الخارجي . ومن هنا فإن للفكاهة طابعا سويا صحيا ، باعتبارها وسيلة نافعة للتهرب وقتيا من بعض هموم الحياة العادية . وهذا ما لاحظه لوس F. M. Loos في دراسته لعلاقة روح الفكاهة ببعض التغيرات في الشخصية (سنة ١٩٥١) ، إذ تبين له عن طريق التجارب العديدة أن أولئك الذين يتمتعون بحس فكاهي يجيء ترتيبهم متأخراً في سلم الأشخاص المعرضين للأمراض النفسية . وعلى كل حال ، فإن طابع اللهو أو اللاواقعية الذي تتميز به المواقف الفكاهية يكاد يكون هو الإطار الثابت الذي يكمن من وراء شتى الخصائص والمميزات الأخرى لكافة ضروب الفكاهة والنكتة على اختلاف أشكالها . وسواء أكان هذا الطابع طبيعيا تلقائيا ، أم افتعاليا تعويضيا هروبيا Escapist (كما نقول أحيانا) فإنه في جميع الحالات لا بد من أن يكون ماثلا كخاصية أساسية للفكاهة (١).

* * *

إطلاق الطاقة يميز جميع أنواع الفكاهة :

وإذا كان بعض الباحثين قد حرص على تأكيد عنصر « إطلاق الطاقة » أو الإفراج عنها عن طريق حالات الانشراح العام ، فإن ثمة باحثين آخرين قد عنوا ببيان وظيفة الضحك باعتباره وسيلة لإطلاق تلك الطاقة التي كانت قد عُبِّئت لمواجهة موقف جدي ، ثم لم يلبث الخطر أن زال على حين فجأة ، أو لم يلبث الموقف نفسه أن تبدل ، إما لأسباب خارجية وإما لأننا أنفسنا قد تحققنا من أن المسألة لم تكن من الخطورة بما وقع في ظننا . وليس من السهل عمليا أن نفرق بين حالات « الانطلاق » العامة ، وحالات « الانطلاق » النوعية الخاصة هذه ، لأن المرء قد يكون بإزاء موقف تتم فيه عملية تحرير الطاقة نتيجة لظرف خاص مؤقت ، أو هو قد يكون بإزاء فترة طويلة من العنت والإجهاد أعقبها على حين فجأة إطلاق للطاقة (كما يحدث مثلا حينما يندفع بعض التلاميذ إلى الطريق متهللين فرحين لخروجهم من المدرسة) أو هو قد يجد في الضحك شيئا من التحرر الوقتي من أسر بعض مظاهر الكبت أو الضغط الواقعة عليه بصفة شبه

(١) Cf. Flugel: "Humour & Laughter", in "Handbook of Soc. Psych.", Vol. II, p. 714.

مستمرة (كما فى حالة النكات الموجهة ضد المواضعات الاجتماعية أو القيود المفروضة نتيجة لبعض الظروف الاقتصادية أو السياسية .. إلخ) ، وأخيراً قد يكون تحرر الطاقة ناتجا عن حالة سرور عامة أو شعور غامر بالسعادة .

ونحن نلاحظ أن المفكرين الذين يحرصون على تأكيد عنصر « إطلاق الطاقة » نتيجة لحالة الانشراح العام General euphoria ، يسلمون فى العادة بأن ثمة حالات نوعية خاصة يتم فيها أيضا ضرب من التحرر الجزئى للطاقة عن طريق المواقف الفكاهية العارضة . وهذا ما قرره سبنسر مثلا حينما ذهب إلى أن عنصر « المفارقة » قد يتدخل فجأة فى موقف ما من المواقف فيهبط به من مستوى رفيع إلى مستوى آخر وضيع ، وعندئذ لا تلبث الطاقة المعبأة التى لم تعد لازمة لمواجهة الموقف الجديد أن تنطلق عن طريق الضحك . ومهما يكن من شىء ، فإن عنصر إطلاق الطاقة (سواء أكان فجائيا أم لا) يكاد يميز جميع أنواع الفكاهة ؛ وهو لهذا لا يقل أهمية وعمومية عن صفة اللهو أو اللاواقعية التى سبق لنا أن أشرنا إليها .

انفعالات تنطلق عن طريق الموقف الفكاهى :

ولكن الاعتراف بأهمية هذا العنصر لا يلبث أن يقودنا إلى إثارة مشكلة هامة وتلك هى معرفة الطبيعة الدفينة للانفعالات ومظاهر الإجهاد العقلى التى تنطلق وتجد لها منفذا خلال الفكاهة والضحك . وهنا نجد أن بعضا من الباحثين — كما سبق أن رأينا فى موضع آخر — قد حاولوا حل هذه المشكلة بالرجوع إلى نزوع أصلى واحد ، أو ميل رئيسى بعينه ، أو انفعال موحد قائم بذاته . ولكن ربما كان الأدنى إلى الصواب أن نقول إن أى ميل انفعالى — كائنا ما كان — يمكن أن يندرج فى الموقف الفكاهى فيولد لدينا الضحك ، كما لاحظ برت Burt فى بحثه الموسوم باسم (سيكولوجية الضحك)[١] .

وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نميز بين ضروب مختلفة من الضحك ، تبعا لنوع الانفعال الذى ينطلق (أو يتحرر) عن طريق الموقف الفكاهى . فانفعال الغضب والخصام يولد الفكاهات العدوانية والنوادر التهكمية والدعابات الساخرة ، وانفعال الخوف يعمل على ظهور الفكاهة المتجهمة التى لا تخلو من مسحة حزن أو عبوس ، والشعور بالنقص يثير بعض النوادر الخفيفة التى تتسم بطابع الخجل والحياء ، والميول

---

(١) Cf. C. Burt: "The Psychology of Laughter", in "Health. Educ. Jour.", 1945, III, No. 3.

الجنسية تولد القهقهة المقترنة بالتعبيرات المكشوفة الفاضحة ، والتقزز يؤدى إلى ظهور المجون الرابلى (نسبة إلى الكاتب الفرنسى رابليه Rabelais) والنكات البذيئة (التى تدور فى معظمها حول موضوع الغائط والبراز) . وإذن فإن طابع الفكاهة يتوقف على نوع الميل الذى تحرره ، أو طبيعة الانفعال الذى تطلقه ، وبالتالى فإن الفكاهة تختلف فيما بينها بحسب نوع الوظيفة النفسية والاجتماعية التى تؤديها فى حياتنا كأفراد وجماعات . ومن هنا فقد يكون من الأهمية بمكان بالنسبة إلى كل من يتصدى لدراسة الفكاهة والضحك أن يديم النظر فى الشحنات الانفعالية المختلفة التى تطلقها الفكاهة فى أشكالها المختلفة ، بدلا من أن يقتصر على تقرير أهمية عنصر واحد من عناصر الضحك ، أو جانب واحد من جوانب الفكاهة .

الأصل فى الضحك شعورنا بالتفوق والامتياز :

وربما كان أهم جانب من جوانب المظهر النزوعى للفكاهة والضحك هو الجانب الذى عبر عنه توماس هوبز T. Hobbes حينما قال بأن الأصل فى الضحك هو شعورنا بالتفوق أو الامتياز Superiority وقد أكد هذه الحقيقة من جديد لودفتشى Ludovici ، فذهب إلى أن فى الضحك شيئا من الغدر أو التشفى من الآخرين ، كما قرر أيضا أن الشعور بالتفوق الذى قد يجىء مع الضحك كثيراً ما يكون مجرد « محاولة تعويض » يراد بها تغطية خوفنا من التعرض لحالة الضعة أو النقص أو القصور Inferiority ، كما يحدث مثلا حينما نجد أنفسنا فى موقف مهين يدعو إلى السخرية فنضحك على سبيل الدفاع عن النفس . وفضلا عن ذلك ، فقد ربط لودفتشى وغيره من الباحثين بين التفوق والعدوان Aggression ، فقالوا بأننا قد « نكشف عن أسناننا » لا لكى نعبر عن سرورنا أو ودنا ، بل لكى نظهر بطريقة رمزية (ترجع بلا شك إلى آثار الوحشية القديمة) روح العداء والهجوم . وهذا ما حدا بالبعض إلى القول بأن للابتسامة طابعا وجدانيا تناقضيا Ambivalent ، وأن الأصل فى شتى أنواع الفكاهة هو الضحك المتولد عن الانتصار فى معركة جسمية بدائية .

الضحك لكوارث الغير نوع من الشعور بالتفوق :

ومهما يكن من شيء ، فإن من المؤكد أن الإنسان كثيراً ما يضحك لشعوره بالتفوق على خصمه أو الانتصار على غريمه ، خصوصا حينما تجيء هذا الغريم ظروف القدر فتنزل به الملمات أو تصيبه بالكوارث والمحن . وقد كان الإنسان البدائى يضحك لما يصيب غيره من مصائب وعاهات ، ثم لم تلبث الحضارة البشرية أن عملت على صقل روح الإنسان الفكاهية ، فأصبح من النادر أن يسخر الإنسان المتحضر من عيوب الآخرين الجسمية أو عاهاتهم الخلقية أو مصائبهم المادية . ولكن الإنسان المتحضر لا يزال يضحك لمصائب الناس الخفيفة ، وما يلم بهم من عثرات بسيطة ، وما قد يتردون فيه من مزالق سيكلوجية أو اجتماعية .

وفى الضحك عنصر من الثأر والانتقام :

وقد يكون من الطريف أن نُلاحظ أن الإنسان حينما يضحك لما يلم بالآخرين من مصائب ونكبات تجلبها عليهم بعض القوى الطبيعية أو العوامل غير الشخصية ، فإن ضحكه كثيرا ما يكون ناتجا عن شعوره بأن هذه المصائب هى جزاء حق لهم . وهنا يدخل عنصر « الثأر » أو « الانتقام » فيضاعف من حدة عاصفة الضحك لدى النظارة : كأن تهب عاصفة شديدة فتطيح بقبعة رجل وقور مترفع ، أو ترفع ذيل ثوب أنيق ترتديه سيدة رشيقة متجملة ..

ولعل من هذا القبيل مثلا ما يرويه أحد الكتاب الإنجليز من أن عاصفة هبت فى يوم ما من الأيام بمدينة تقع على شاطئ البحر ، فأطاحت بقبعة رجل أسود كان راكبا فى الدور العلوى بسيارة عمومية ، وطارت القبعة فى الهواء إلى أن استقرت بالقرب من رجل وزوجته كانا يسيران فى الطريق ، ولكن أحدا منهما لم يتنازل بالتقاط القبعة ، لسبب بسيط هو أن صاحبها رجل ملون ! وبينما استطاع صاحب القبعة أن يستعيد قبعته بطريق الصدفة البحتة ، إذا بعاصفة أخرى شديدة تهب على حين فجأة فتنتزع قبعة المرأة من فوق رأسها وتحملها إلى البحر ! وينظر المرء إلى هذا المشهد ، فلا يتمالك نفسه من الضحك ، لأن الطبيعة قد انتقمت للرجل الأسود المسكين ، فجعلت تلك المرأة المتكبرة تدفع ثمن صلفها وتعاليها ! ويعلق الكاتب الإنجليزى على هذه القصة بقوله إن أولئك الذين لم يشهدوا من المنظر سوى الجزء الأخير منه ، لم يستجيبوا له

بالضحك ، نظرا لأن عنصر « القصاص » Retaliation المتضمن فى المشهد لم يتضح لهم ، بينما منعهم الأدب أو التعاطف من الاستجابة للموقف بالضحك .

والواقع أن إلـٰهة النقمة « نماسيس » Nemesis كثيرا ما تتكفل بإضحاك الناس ، خصوصا حينما تعمل على السخرية من علية القوم ، فتطامن من حدة صلفهم وكبريائهم على مرأى من عامة الناس ! وهكذا قد ينكسر كعب حذاء جديد ، تلبسه سيدة متأنقة ، أو قد يتسخ سروال أبيض يرتديه رجل مترفع ، أو قد تتعطل سيارة فخمة يركبها جماعة من الأرستقراطيين .. إلخ . ولا شك أن ثمة حسا كامنا بالحسد أو الغيرة أو العداء يكمن من وراء هذا النوع من الضحك ، بدليل أنه لو وقعت مثل هذه الأحداث لأناس بسطاء عاديين لما خطر ببالنا أن نضحك ، فى حين أننا ننفجر بالضحك حينما تقع مثل هذه الأحداث لأشخاص متكبرين ممن ينتسبون إلى الطبقة الأرستقراطية .

وثمة حالات أخرى قد يستولى فيها علينا الضحك ، إذ نجد أنفسنا فى جو من الجدية والرسمية ، فلا نكاد نقوى على كتمان الضحك ، كما قد يحدث مثلا فى بعض المناسبات الرسمية أو الاحتفالات الدينية أو الاجتماعات الجدية ، وكأن خطورة الموقف هى التى تولد ـــ على سبيل التناقض ـــ استجابة الضحك . وهذه الحقيقة تدلنا بوضوح على وجود قرابة خطرة بين « الجليل » Sublime و « المضحك » (أو الباعث على السخرية)Ridiculous ، ولو أن الشعور بالعلوان هنا قد لا يكفى لتفسير مثل هذه المواقف(١) ..

وأخيرا ، ألا يحق لنا أن نقول إن الإنسان يضحك ، لأنه يريد أن يلغى واقعه ، ويتنكر لهمومه ، ويتمرد على ماضيه وحاضره ؟ أليس الضحك علاجاً لمشاغل الفكر ، وهموم الحياة ، وآلام الوجود البشرى ؟ وإذن فهل من عجب أن يكون الإنسان فى آن واحد هو « الحيوان المريض » ، و « الحيوان الضاحك » ؟

---

(١) Cf. J. G. Flugel: **"Humor and Laughter"**, Ibid., Vol. II, pp. 715 - 716.

الفصل السادس

الحب

إننا ما نكاد نهمّ بالحديث عن الحب ــ بوصفه بهجة من مباهج الحياة البشرية ــ حتى نلمح على وجه القارئ أمارات الاعتراض ، مع ما قد يمتزج بها من أسارير الامتعاض ! ويخيل إلينا أن لسان حال القارئ يقول : يا عجباً لهذا الأقنوم الثالث ، تضعونه على قدم المساواة مع « اللعب » و « الضحك » ! ومتى كان « الحب » بهجة من مباهج الحياة الدنيا ، وهو الذى طالما اقترن ــ عند المحبّين والعشاق والشعراء ــ بمعانى الألم والمقاساة والعذاب ؟ ألا تحفل تجارب أهل الحب بأحاسيس الشقاء ، والقلق ، والشجن ؟ ألم يقل كاتب هذه السطور هو نفسه فى موضع آخر : « إنه إذا كان الناس كثيراً ما يتحدثون عن سعادة الحب ، فإن هذا الوصف قد لا ينطبق تماماً على خبرة الحب ؟ » بل ألسنا نراه يضيف إلى ذلك قوله : « إن الشحنات الوجدانية التى تنطوى عليها هذه الخبرة لا تتطابق تماماً مع انفعالات الغبطة ، والنشوة ، والسرور ، إن لم نقل بأن « السعادة » نفسها أمر ثانوى فى الحب » ؟[1] وإذن ففيمَ الحرص على إدخال « الحب » ضمن مباهج الحياة ، وكأن « السعادة » هى الخيط الذهبيّ الذى يكوّن نسيج الحب الأصليّ ؟..

ونحن نبادر فنطمئن القارئ إلى أننا أعرف الناس بما فى الحبّ من تناقض وجدانى : فإننا لنعلم حق العلم أن خبرة الحب مزيج من اللذة والألم ، أو من النشوة والعذاب ، إن لم نقل من السعادة والشقاء ! ولكننا ندرك فى الوقت نفسه أنه إذا كانت خبرة الحب من أكثر خبرات البشر قيمة ، وخصوبة ، وثراء ، فما ذلك إلّا لأنها خبرة وجدانية عميقة تشتمل على مضمون روحىّ باطنىّ . والواقع أنه ليس من شأن الحب أن يمد جذوره فى الينابيع الروحية العميقة لحياتنا الشخصية فحسب ، بل إن من شأنه أيضاً أن يرق بهذه الينابيع الدفينة إلى مستوى الوعى أو الشعور ، لكى يسلط عليها الكثير من الأضواء الوجدانية الساطعة ! وربما كان أعجب ما فى الحب أنه حين يحقق « التلاق » بين

---

(١) زكريا إبراهيم : « المشكلة الخلقية » ، رقم ٦ فى مجموعة « المشكلات الفلسفية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٩ ، ص ٢٩٣

« الأُنا » و « الأنت » ، فإنه يطوى كُلّاً من « الحب » و « المحبوب » فى عالم سحرىّ عامر بالسكينة ، والغبطة ، والنشوة الروحية .. وبهذا المعنى ، قد يكون فى وسعنا أن نقول إن بهجة الحب أنه تجربة مشتركة يتحقق عن طريقها تفتُّح الذات للذات ، وتواصل «الأُنا » مع « الأنت » ، وانبثاق ذات جديدة من هذا التلاقى نفسه ، ألا وهى ال « نحن » !

ليس الحب ضرباً من العذاب !

وهنا قد يقول قائل : « ولكن هذه التجربة — مع الأسف الشديد — تجربة أليمة لا تخلو من عذاب ، وجهد ، ومشقة : فإن فى الحب تحاملًا على الذات ، وانتصاراً على الفردية ، وتضحيةً بالأُنانية . وإذا كان فى خبرة الحب ضربٌ من التجريب الميتافيزيقى ، فذلك لأن المحب يخرج من ذاته ، ويضحّى بتمركزه الذاتى ، ويسعى جاهداً فى سبيل ترويض ذاته على إعطاء الأولوية — أو الصدارة — للآخر ! فالحب لا يخلو من جهد إرادىّ تعمل بمقتضاه الذات على هدم أنانيتها الأصلية ، لكى تضحىّ بنفسها فى سبيل ذلك «الآخر » الذى تأخذ على عاتقها الارتباط به والوجود من أجله »(١) . ونحن نوافق أصحاب هذا الاعتراض على أن من بين الخيوط التى تدخل فى تكوين نسيج الحب خيطاً أسود قد يصحّ أن نسمّيه باسم « العذاب » أو « الألم » أو « المعاناة » ، ولكننا نرى أن هذا السخاء الذى يتطلّبه الحبّ لا يعنى بالضرورة أن يكون الحب فى جوهره ضرباً من العذاب ! ولسنا نريد أن نذهب إلى حدّ القول بأن عذاب المحبين قد يكون — أحياناً — مصدر سعادة لهم ، وإنما كل ما نريد أن نؤكده هو أن الحب الحقيقى لا يمكن أن يخلو من « غبطة روحية » يشعر معها المحبّان بأنهما ينعمان فعلا بعذوبة الحياة المشتركة وبهجة التواصل الروحى . فليست تضحية المحب بأنانيته الأُصلية جهداً شاقا تضيق به نفسه ، وإنما هى أريحية سخية يغتبط لها ضميره . ومهما يكن من أمر تلك الآلام التى قد تقترن بها تجربة الحب ، فإن « العذاب » لا يمكن أن يكون هو الكلمة الأخيرة فى دراما الحب ، وإلا لما كان لهذه الخبرة كل تلك الدلالة الوجدانية الإيجابية فى حياة المحبين .

---

(١) Cf. Jean Lacroix: **"Les Sentiments et la Vie Morale"**, Paris, P. U. F., 1968, p. 48.

هل يكون « الحب » مجرد « مشاركة فى الألم » ؟

ولنتوقف قليلا عند هذا المشهد الإنسانى المؤثر الذى نلتقى به لدى ألبير كامو Camus فى روايته المشهورة المسماة باسم « الطاعون » . فهنا ريو Rieux — الطبيب — يتلاقى مع جران Crand — موظف البلدية العجوز — الذى كانت زوجته قد انفصلت عنه . لقد كان الزوجان متحابين حتى ذلك الحين ، ولكنهما آثرا فى النهاية أن يفترقا ، دون أى حقد من جانب الواحد منهما على الآخر . وينظر ريو الطبيب إلى جران العجوز وقد وقف متصلباً أمام واجهة محل من المحلات ، وهو يتأمل الألعاب الخشبية الجميلة التى ملأت واجهة المحل ... كانت الدموع تسيل على خدى الرجل ! ولم يتمالك ريو نفسه لمنظر تلك العبرات التى كانت تنهمر على خدى جران : فقد كان يفهم معناها ، كما كان فى وسعه أن يستشعر وخزها فى حلقه الجاف كغُصَّة أليمة ، ولوعة محرقة . فقد كان فى استطاعته أن يتذكر اليوم الذى تمت فيه خطبة ذلك الرجل المسكين إلى فتاة أحلامه ، كما كانت صورتها ما تزال ترتسم أمام عينيه وهى واقفة تتطلع إلى هدايا عيد الميلاد التى ازدانت بها واجهة المحلات ... كانت جان Jeanne تتكئ على كتفى جران وهى تقول إنها سعيدة ! ولا شك أن أصداء صوت جان العذب كانت ماتزال تتردد فى أذنيه عبر تلك السنوات البعيدة ! ولم يكن « ريو » يجهل ما الذى كان يفكر فيه الرجل العجوز فى تلك اللحظة . أجل ، فقد كان هو أيضاً مقتنعاً — مثله — بأنه لو عُدم الحب لكان عالمنا هذا عالماً ميتاً ، وكان واثقاً أيضاً بأنه لا بد من أن تحين لحظة يسأم فيها الإنسان من العمل ، ويضيق ذرعاً بالشجاعة ، لكى يبحث عن وجه موجود بشرىّ آخر ، وينشد فى قلب هذا الموجود الآخر كل ما يفيض به من أعاجيب الحنان ومعجزات الحب ! لقد شعر « ريو » بتعاسة « جران » كأنما هى تعاسته ، فلم يستطع أن يكتم فى قلبه تلك الأنّة الحزينة التى انبعثت من أعماقه ... إنه الغضب الحاد الذى يغمر قلب الإنسان حينما يرى العذاب الذى لا بد للموجودات البشريةمن أن تتحمله على ظهر هذه الأرض !

ولعل القارئ ليعلم أن ألبير كامو — فيلسوف العبث ، والمحال ، واللامعقول — هو بعينه ألبير كامو — داعية المحبة ، والتآخى ، والمشاركة — فلم يكن فى وسع المفكر الفرنسى الكبير أن يجعل من « العبث » الكلمة النهائية فى دراما الوجود البشرى ، بل كان لا بد له من أن يجد سبيلا إلى « التمرد » على ما فى الحياة الإنسانية من عناصر المحال ، واللامعنى ، واللامعقولية . وهكذا وجد كامو فى المشاركة التى تتم بين الموجودات

البشرية المتألمة ، خلال صراعها المستمر ضد المصير المشترك ، علاجاً حاسماًلمرض « العبث » الذى كان قد وصف لنا أعراضه فى كتابه « أسطورة سيزيف » : Le Mythe de Sisyphe . وحَسْبنا أن نعود إلى رواية « الطاعون » لكى نتحقق من أننا هنا بإزاء شخصيات مجاهدة تقف صفاً واحداً فى وجه الوقائع الاعتباطية اللامعقولة التى تحفل بها الحياة ، لكى تعمل سوياً على مواجهة ما يتهدد الموجودات البشرية من ضروب الألم والعذاب والشر . وربما كان هذا « التمرد » البشرى الذى تولده فى نفوسنا جميعاً الشفقة بالإنسان ، والعطف على الإنسان ، والتجاوب مع الإنسان ، هو وحده الكفيل — فيما يرى كامو — بإضفاء « المعنى » على الحياة ...

هل يكون « الحب » مجرد « نزوع نحو التملك » ؟!

ونحن لا ننكر أن فى الحب شيئاً من التعاطف أو المشاركة فى الألم ، كما أننا قد لا نجد مانعاً من التسليم — مع بعض الباحثين — بأن المحبين هم أقدر الناس على الإحساس بدراما الوجود البشرى ، ولكننا لا نستطيع أن نحيل « الحب » بأسره إلى صورة من صور « العذاب » ، اللهم إلا إذا سلمنا — خطأً — مع بعض المفكرين بأن « الحب » فى أصله « رغبة فى الامتلاك » ، وأن هذه الرغبة لا بد من أن تبوء — فى خاتمة المطاف — بفشل ذريع ، مادام من المستحيل على « الذات » أن تحقق رغبتها الأصلية فى تملك « الآخر » . والحق أن معنى الحب قد اختلط على الكثيرين بمعانى التملك أو الحيازة أو الملكية ، إن لم نقل بمعانى الغزو أو السيطرة أو السيادة ، حتى لقد توهم البعض بأن عظمة « الحب » رهن بقيمة « الموضوع » الذى ينجح فى تملكه أو السيطرة عليه . ومن هنا فقد زعم هؤلاء أن الموضوع السهل الذى يذعن لرغبتنا دون أدنى جهد أو مشقة ، قلما يحقق لنا الشعور بالرضا أو الإشباع : لأنه لم يستطع أن يستثير لدينا النزوع نحو التملك ، أو الرغبة فى الغزو ، وبالتالى فإننا سرعان ما ننصرف عنه ، لكى نبحث عن الموضوع الصعب الذى يمكن أن يستثير طاقاتنا ، وأن يشبع لدينا الشعور بالكسب أو التملك ! وآية ذلك أن الشخصية التى تنجذب نحونا بفعل الغريزة أو الدافع الفطرى ، وتذعن لسيطرتنا تحت تأثير الإغراء أو الغواية ، قلما تبدو لنا شخصية مشُوقة جديرة بالحب ، لأننا لا نشعر بأنها قد منحت لنا ذاتها بحريتها الخاصة ، كما أننا لا نجد لديها تلك الذات الحرة التى تملك القبول أو الرفض ! وهذا هو السبب فى أننا قلما نتعلق بتلك الشخصيات السلبية التى نشعر بأننا قد سيطرنا عليها — منذ البداية — دون

أدنى جهد أو عنت ، فى حين أننا نجد أنفسنا مدفوعين إلى الجرى وراء بعض الشخصيات القوية التى نحس بأنها قديرة على الرفض والتمنع ، وكأن « حرية » هذه الذوات المتمردة هى وحدها « السر » الذى يجذبنا إليها ، ويغرينا بالسعى نحو امتلاكها ! ولهذا يقرر أصحاب هذا الرأى أن الشخص البشرى هو أكبر كسب يمكن أن يحققه الحب : لأن الشخص البشرى هو القيمة الكبرى التى يسعى نحوها الحب فى نزوعه المستمر نحو امتلاك الحرية(١) .

ونحن نوافق هؤلاء على أن شيئا لا يعادل حب الإنسان لأخيه الإنسان (لأننا نشعر دائما بأن الحب الشخصى يتجه نحو ذات تملك حرية ، وتستطيع بالتالى أن تقاومنا ، أو أن ترفضنا ، أو أن تتمرد علينا ، أو أن تعمل على تعذيبنا .. الخ) ، ولكننا نرى أن الحب الحقيقى لا يهدف بالضرورة إلى امتلاك الآخر ، بل هو يهدف أولا وبالذات إلى الاتحاد به . فالحب لا يريد إخضاع الآخر والسيطرة عليه ، بل هو يريد الالتقاء به والعمل على ترقيته . ونحن لا نخلق الآخر أو نبدعه ، بل نحن نلتقى به ونتعرف عليه . وهذا « التلاقى » الذى يتم بين « الأنا » و « الأنت » ، لا يمكن أن يخلو من غبطة : لأن « الذات » التى تكتشف « الآخر » ، لا بد من تستشعر متعة حقيقية فى أن تقرب ذلك « السر » Le mystère الشخصى ، وأن تجد لديه التجاوب الروحى . وربما كانت النشوة الحقيقية التى ينطوى عليها الحب، هى شعور المحب بأن المحبوب يهب له ذاته، وأنه يضع ذاته — بحريته — تحت تصرفه (أى تحت تصرف المحب). وحين ينفذ المحب إلى قدس أقداس المحبوب ، فهنالك يتحقق انتصار الحب باعتباره تحطيما لأسوار « الأنانية » ، وتغلبا على حدود « الفردية » !

الحب علاقة بين « ذات » و « ذات » ، لا بين « ذات » و « موضوع » !

...لقد كان الفلاسفة المثاليون يضعون « الطبيعة » ، و « الذوات الأخرى » جنباً إلى جنب ، وكأن « اللا — أنا » أو « العالم الخارجى » ، يضم كلا من « عالم الأشياء » و « عالم الأغيار » ، على قدم المساواة . وربما كان المأخذ الأكبر الذى طالما تعرضت له « الفلسفة المثالية » — باعتبارها فلسفة علاقة : Relation — أنها قد أعطت الصدارة لعلاقة الإنسان بالأشياء على علاقته بأخيه الإنسان ، وكأن المعرفة أهم من

---

(١) Cf. Louis Vialle: "Défense de la Vie", Alcan, 1938, pp. 70 - 71

المحبة ، أو كأن الأولوية هى لعلاقة « الذات بالموضوع » على علاقة « الذات بالذات » . ولكن الفلسفات المعاصرة لم تلبث أن كشفت للإنسان عن قيمة « الحب » باعتباره وعياً مليئاً بشخصية الآخر ، وكشفاً حقيقياً لقيمة ذلك الآخر ... وبينما كان بعض فلاسفة القرن التاسع عشر من أمثال رنوفيه Renouvier (و غيره) يعرفون الحب باعتباره مجرد نزوة انفعالية أو حركة فاترة من حركات الحساسية ، نجد بعض فلاسفة القرن العشرين من أمثال ماكس شلر و نيقولاى هارتمان (وغيرهما) يؤكدون أن الحب إحساس بالآخر ، وأنه أعلى صورة من صور معرفة الآخر . فلم يعد الحب — فى نظر الكثير من المفكرين المعاصرين — مجرد هوى جامح أو نزوة عمياء ، بل أصبح حدساً وجدانيا أو عياناً بصيراً يسمح لنا بالنفاذ إلى باطن غيرنا من الذوات . والحق أن ما يكشف لنا عنه الحب — أولا و بالذات — إنما هو هذه الحقيقة الأونطولوجية الأساسية : ألا وهى أننا لا نوجد إلا بالآخرين ، وأن العالم نفسه لا يوجد إلا حين نكون « اثنين » ! فليست الرابطة الأساسية — إلى الإنسان — هى علاقته بالعالم ، بل هى علاقته بالآخر . ولعلَّ هذا ما عبرَّ عنه مارتن بوبر Martin Buber حين قال إن المحور الرئيسى فى الوجود البشرى ليس هو المحور الممتد بين قطبى « الأنا » و « العالم » ، بل هو ذلك المحور الآخر الممتد بين قطبى « الأنا » و « الأنت » . وليس الإنسان فى الحقيقة « فردية » Individualité بقدر ما هو « علاقة » ، و « علاقة مع الآخرين » ، على وجه التحديد . ومعنى هذا أن العنصر الأساسىّ فى الحب إنما هو النزاهة أو انعدام الغرض désintéressement : أعنى تأكيد القيمة المطلقة لذلك « الآخر » الذى « نحبه » . فالحب عطاء تقدمه الإرادة حين تعمل على إخضاع الطبيعة ، وحين تأخذ على عاتقها أن تضع نفسها تماماً تحت تصرف الآخر . وليس هذا العطاء سوى منحة تجود بها الذات عن طيب خاطر : لأنها تشعر بأنه ليس أجمل فى الحياة من أن يحيا المرء للآخر ، وأن يجود بنفسه فى سبيل الآخر !

صحيحٌ أن الحب مهدد فى كل لحظة بالتحول إلى رغبة فى التملُّك ، أو الانحدار إلى هاوية الاستسلام حيث تصبح الذات مجرد موضوع يتصرف فيه الآخر ، ولكنَّ من المؤكد أن الحب الحقيقى هو تلك العلاقة الثنائية التى لا يستأثر فيها أحد الطرفين بمركز الثقل ، بل يعد كل منهما نفسه مجرد جزء من كل ، وينظر فى الوقت نفسه إلى هذا «الكل » على أنه حقيقة تعلو على كل منهما ، بحيث لا يوجد الواحد منهما والآخر إلا بقدر ما يشارك فيها . وهذا هو السبب فى أن الحب الحقيقى لا يمكن أن يقوم إلا على

الشعور بالتبادل ، والمعية ، والمشاركة communion . وإذا كان من شأن الحب القائم على الرغبة فى التملك ، أن يستحيل بالضرورة إلى حب فاشل يستنفد ذاته فى أفعال « الغيرة » ، فما ذلك إلا لأن من شأن هذا النوع من الحب أن يجد نفسه باستمرار عاجزاً عن تملك الآخر ، مادام جانبٌ من ذاتية الآخر لا بد بالضرورة من أن يندّ عن قدرة الذات على التملُّك ! والواقع أن الحب الراغب فى التملك ، إنما هو فى صميمه « غيرة » عدوانية تريد أن تستأثر بالآخر ، وأن تحيله إلى مجرد « موضوع » تمتلكه وتسيطر عليه ، وبالتالى فإنه حبٌ متهافت ينقض ذاته بذاته ، ويهدم نفسه بنفسه ، لأنه يفضى فى خاتمة المطاف إلى عجز تام عن امتلاك الآخر ، وفشل مطلق فى السيطرة على هذا الآخر ! وإلّا ، فكيف لمثل هذا الحب أن يحقق ما يهدف إليه من إشباع ، فى حين أنه حتى إذا نجح فى الاستحواذ على الآخر ، فإنه لن يجد بين يديه « **ذاتاً حُرة** » تجمع بينه وبينها رابطة الحب ، بل مجرد « **موضوع مملوك** » تربطه به رابطة الحيازة أو الملكية !؟[١] .

الحب الحقيقى لا يمكن أن يكون مجرد « أنانية مزدوجة » :

يمكننا أن نقول — إذن — إن الشرط المطلق لكل حب حقيقى ، إنما هو التنازل عن كل إشباع نرجسى . فما ينشده الحب لدى « الآخر » إنما هو « الآخر » نفسه ، أو هو — على وجه التحديد — ما يتميز به هذا « الآخر » عما عداه من « أغيار » . ومعنى هذا أن الحب يعلو على سائر الصفات المتغيرة ، والكيفيات العابرة ، التى قد يتسم بها المحبوب ، لكى ينصب على « شخص » المحبوب نفسه . وعلى حين أن « المعرفة » تهدف دائماً إلى « العام » أو « الكلى » ، نجد أن « المحبة » لا تتجه إلا نحو ما هو « خاص » أو « جزئى » ، إن لم نقل إنها تتجه نحو الكائن الفردى الذى هو بطبيعته « نسيج وحده » . ولكن هذا لا يعنى أن يكون الحب مجرد أنانية مزدوجة تقوم بين ذاتين ، وإنما يجب أن نتذكر دائماً أن « الحب » حين يضعنا تحت إمرة « الآخر » ، فإنه يفتح أمامنا — فى الوقت نفسه — آفاقاً واسعة تعدو دائرة الفردية الضيقة . وفضلا عن ذلك ، فإن المحبة لا تعنى الكمال المغلق لموجودين قد انعزلا تماماً عن الوجود ، بل هى تعنى مشاركة هذين الموجودين فى حقيقة عليا ، لا تقوم لهما قائمة بدونها . ومن هنا

(١) Jean La Croix: "Les Sentiments et la Vie Morale", 1968, P. U. F., Paris, pp. 44 - 45.

فإن المحبة لا تعنى أن ينظر المحبان أحدهما إلى الآخر ، بل هى تعنى أن يصوبا نظريهما نحو شيء واحد مشترك ، أو أن يتقدما فى اتجاه واحد . ولما كان الشخص البشرى مجعولا منذ البداية للحب ، فإن من شأن الحب — بطبيعة الحال — أن يعمل على تكوين أشخاص البشر . وقد نتوهم أن الموجودات الفردية هى التى تصنع الحب أو تنتجه ، فى حين أن الحقيقة هى أن الحب نفسه هو الذى يصنع تلك الموجودات أو ينتجها . ومن هنا فإننا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الحب ينشد لدى « الآخر » تكملة طبيعية له ، وكأن من شأن هذا « الآخر » أن يزيد من قدرة « الذات » على الوجود ، أو أن يعمل على تعميق « وجودها » وزيادة حظّها من « الكينونة » ! وبهذا المعنى ، قد يكون الحب وثيق الصلة — بنقص الموجود أو عدم اكتماله . ولعل هذا ما عناه أفلاطون — قديماً حين قال إن الحب ابن كل من « بوروس » Poros و « بنيا » Penia ، بمعنى أنه وليد الخصوبة والثراء من جهة ، والجدب والفقر من جهة أخرى . وقد يكون الطابع البشرى الذى يتسم به « الحب » وليد هذه الطبيعة المتناقضة : فإن الحب — على حد تعبير أفلاطون — فيلسوف ينزع دائماً نحو ما هو أعلى ، حتى يتسنى له أن يشبع نهم رغبته العارمة اللامتناهية . والحق أن وجود الحب هو دائما « وجود علاقة » un être de relation لأنه وجود « نحن » un nous تتحقق فيها وبها — على قدر الإمكان — تلك « الوحدة الكاملة » التى ينشدها المحبان .

بيد أن من شأن كل من الطرفين — حتى فى صميم هذه الوحدة — أن يبقى عين ذاته . ولعل هذا ما حاولنا أن نثبته — أكثر من مرة — فى كتابنا « مشكلة الحب » ، خصوصاً عند الحديث عن « حب الإنسان لأخيه الإنسان » . ويذهب الفيلسوف الروسى — سولوفييف — (Soloviev) إلى معنى مماثل ، حين يقول إن الدلالة الحقيقية للحب هى أنه تبرير للفردية ، وتحقيق لخلاصها ، من خلال عملية التضحية بالأنانية . وهنا قد يكون من واجبنا أن نقيم تفرقة واضحة بين « الفردية » L'individualité و « الشخصية » ، La personnalité ، بحيث يكون فى وسعنا أن نقول إن الحب انفصال عن « الفردية » ، من أجل العمل على اكتساب « الشخصية » . وإذا كان « الشعور بالذات » ظاهرة بشرية عامة (أو كلية) ، فإنه قد يكون من الخطأ أن نوحّد بين هذا الشعور وبين « الأنانية » . وقد نتوهّم أن « الأنانية » هى عبارة عن تضخم الإحساس بالشخصية ، ولكن الحقيقة أن الأنانية انحلال أو تفكك تام للشخصية . والحق أن الرجل الأنانى لا يحب ذاته (بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة) ، بل هو عاجز

عن « حب ذاته » بالقدر الكافى وربما كان الجانب الأكبر من شقاء البشر راجعاً إلى أنهم لا يعرفون كيف يحبون أنفسهم على الوجه الصحيح . وهذا ما حدا بجبريل مارسل إلى إقامة تفرقة واضحة بين « الأنانية » : L'égoisme و « حب الذات » L'amour de soi : بدعوى أن « الأنانية » سلوك يقوم على الانشغال بالذات ، دون أن يكون وراء هذا السلوك أى حب حقيقىّ للذات ، فى حين أن « حب الذات » تعاطف أصيل لا ينطوى على أية صورة من صور « الأنانية » أو الاهتمام المفرط بمصلحة الذات . وتبعا لذلك فإن الإنسان العاجز عن « حب ذاته » عاجز فى الوقت نفسه عن « حب الآخرين » ! وآية ذلك أن الانشغال المَرَضى بالذات قد يجعل الإنسان عاجزا عن الخروج من ذاته ، وبالتالى فإنه قد يحول بينه وبين الاتجاه نحو الآخرين ، والتعلق بهم ، وتوثيق أواصر المحبة بينه وبينهم . وأما « حب الذات » (بالمعنى الدقيق لهذا الاصطلاح) فإنه — فيما يقول جبريل مارسل — شرط أساسى لـ « حب الغير » . ولكننا حتى لو رفضنا هذه التفرقة ، فإننا لا نستطيع أن ننكر أنه لا قيام للحب إلّا بالخروج من الذات ، والتغلُّب على « الأنانية » (بالمعنى المحدَّد لهذه الكلمة) . والحق أن الإنسان مجعولٌ دائما للحب ؛ وهو لا يستطيع أن يحب إلا إذا تفتَّح وتمدّد ، بحيث يخرج من ذاته ، لكى يحب خارج ذاته ![1] .

تجربة الحب ، بين « الوحدة » و « الكثرة »

من هنا نرى أن تجربة الحب هى — فى حياتنا الروحية — التجربة الوحيدة التى تسمح لنا بأن نفهم بوضوح كيف يمكن أن يتحقق توافق « الواحد » و « الكثير » . وآية ذلك أن الحب — كما لاحظ موريس ندونسل Maurice Nédoncelle — هو المظهر الوحيد لتولّد الـ « نحن » : Le nous ، التى تنتج عن الهوية اللامتجانسة لكل من « الأنا » و « الأنت » . فنحن هنا بإزاء « جماعة روحية » متآلفة ، تجمع بين ذاتين متحابتين لا تندمج إحداهما فى الأخرى تماما ، بل تبقيان ذاتين مستقلتين غير ممتزجتين . وعلى حين أن مبدأىْ « العلية » و « الغائية » قد جعلا الفكر البشرى عاجزا عن معرفة أية هوية أخرى ما خلا هوية التجانس ، نجد أن المحبة تعلّمنا — لأول مرة — أن من الممكن أن تقوم « وحدة » لا تتعارض مع « الكثرة » ، وتلك هى هوية اللاتجانس ! وحين يقول بعض الفلاسفة إن الحب هو « المعقول الأسمى » Le supréme intelligible ، فإنهم يعنون بذلك

---

(١) Cf. Jean La Croix: "Les sentiments et la vie morale.", pp. 46 - 47.

أن الحب يوحّد الكثرة دون أن يهدمها أو يقضي عليها ، لأنه يستبقي هذه « الكثرة » حين يعمد إلى « توحيدها » . وإذا كان من شأن « الهويّة المتجانسة » أنْ يُقلّل من حدة الفروق أو الاختلافات ، كما أن من شأن الغائية أن تستوعبها وتمتصّها ، فإن من شأن الحبّ — والحب وحده — أن يفسرها ويبرّرها . وهذا هو السبب في أن الكثير من فلاسفة الأخلاق يأبون أن يعدوا الحب انفعالاً أو هوىً أو مجرد نزوة : لأنهم يرون فيه « عاطفة » sentiment تعلو على الفهم (أو الذهن) بطابعه التقسيميّ (أو التمييزى) .
فالحب (مثله فى ذلك كمثل العقل بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) أداة توحيد وكثرة فى آن واحد . ونحن حين نحب ، فإننا نصبح أكثر اتحاداً ، مع كوننا فى الوقت نفسه اثنين ! ومعنى هذا أن المحبّين يشاركان فى وحدة روحية تجمع بينهما . وبذلك يكتسبان طابعاً أكثر شخصية ، مع ترقيهما فى الآن نفسه على الصعيد الاجتماعى . وأنت حين تحب ، فإنك تزداد اتحاداً بالآخر فى صميم ذاتيته الشخصية الخاصة ، كما أنك تريده بوصفه « آخر » مغايراً لك ، وكأن من شأن حبك أن يخلق بينكما « وحدة » تتطلب تمايز الشخصين ، وتستلزم من كل واحد منكما ألا يَعُدّ ذاته مركزاً لتلك العلاقة ، بل مجرد « حد » فى رابطة ثنائية لا تقوم لها قائمة بدون ذلك « الاتحاد » الأصلىّ . ومعنى هذا أننا نحب « الآخر » بوصفه ذلك « الشخص البشرى » الذى يمثل فى نظرنا « سراً » يُقلقنا ويقضّ مضجعنا ، عالمين أنه ينتسب أولا وقبل كل شىء إلى ذاته ، وإلّا لكان مجرد « شىء » ! ونحن نحبه ، فى وضوحه وغموضه ، فى سرّه وعلنه ، فى إقباله وتمنُّعه ، واثقين من أنه ليس « موضوعاً » نمتلكه ونستحوذ عليه ، بل هو « ذات » حرة لا يمكن أن تستمرّ فى حُبّنا إلا بمقتضى تلك الـ « نعم » المتجدّدة التى لا تكفّ عن التصريح لنا بها !

الحب سبب كاف لتبرير وجودنا !

ولكن على الرغم من أننا نحب « الآخر » لذاته هو ، لا لذواتنا نحن ، إلا أننا نشعر فى الوقت نفسه بأن حبنا للآخر هو الذى يخلع على وجودنا « معنى » ، وهو الذى يضفى على حياتنا « قيمة » . وآية ذلك أن الحب كثيراً ما يتخذ فى حياتنا طابع « الكشف الوجودى » : إذ يشعر المرء بأنه يكتشف ذاته فى عين اللحظة التى يخرج فيها من ذاته ، لكى ينفذ إلى عالم « الآخر » . وإذا كان الإنسان فى حاجة دائما إلى « الآخر » ، فذلك لأن « الآخر » وسيط ضرورى بينه وبين نفسه ! ونحن نشعر فى

العادة بأننا « زائدون عن الحاجة » : De trop — على حد تعبير سارتر — إلى أن يجيء الحب ، فيجعلنا نهتدى إلى « مبررات وجودنا » فى شخص الآخر ! وهنا يظهر الارتباط الوثيق بين « الوجود للذات » L'être pour soi ، و « الوجود للغير » L'être pour autrui : فإن المرء « لا يوجد لذاته » حقا ، اللهم إلا بقدر ما « يوجد للآخرين » ! وهذا هو السبب فى أن الإنسان قلما يرى فى الحب مجرد لهو أو عبث ، وكأن تجربة الحب هى خبرة عابرة لا قيمة لها فى حياته ، أو كأنما هى مرحلة مؤقتة لا بد من العمل على تجاوزها ، بل هو يرى فى الحب سبباً كافيا لتبرير وجوده ، وغاية كبرى يسعى فى سبيل الوصول إليها . وقد سبق لنا أن عبّرنا عن هذا المعنى — فى موضع آخر — حين كتبنا نقول : « إن الحب صورة من صور الإدراك الحسّى نستطيع عن طريقها أن نرى أرضا جديدة وسماوات جديدة ، دون أن نفارق الموطن الأصلى الذى طالما عشنا فيه . وربما كان هذا هو السر الأعظم فى الحب ، فإننا ما نكاد نحب ، حتى نشعر بأن العالم نفسه قد تغيّر من حولنا ، إن لم نقل بأننا أنفسنا قد أصبحنا مختلفين . ولسنا نحن فقط الذين نفطن إلى هذا التغيُّر ، بل إن ثمة « كائناً آخر » أيضاً يعرف هذه الحقيقة حق المعرفة ، وهو الذى ينبئنا بها قبل أن نفطن نحن إليها . وإذن فإن للمرأة ... دوراً هاما تلعبه فى حياتنا ، لأنها هى التى تأخذ بيدنا فى السبيل المؤدى بنا إلى معرفة ذواتنا . ومعنى هذا أن المرأة تمثل بالنسبة إلى الرجل وسيطا ضرورياً بينه وبين نفسه ، كما أن الرجل يمثل بالنسبة إلى المرأة وسيطا ضرورياً بينها وبين نفسها . »[1]

ولم يجانب مَالْرو الصواب حين قال إن المرأة هى ذلك المخلوق النادر الذى يتيح للرجل الفرصة للانكشاف أمام ذاته على نحو ما هو فى الواقع ونفس الأمر ! ولا غرو ، فقد تكون حاجة لرجل إلى المرأة — فى جانب من جوانبها — مجرد تعبير عن حاجته إلى موجود يراه على ما هو عليه ، ويسمح له فى الوقت نفسه بأن يهتدى إلى ذاته من خلال رؤية الآخر له ! ولكن بيت القصيد — فى الحب — أنه تجربة وجودية عميقة تنتزع الإنسان من وحدته القاسية الباردة ، لكى تقدم له حرارة الحياة المشتركة الدافئة . ونحن « نحب » — فى العادة — لأننا لا نستطيع أن نحيا « بمفردنا » ، ولأننا لا نضيق بشىء قدر ما نضيق بالعزلة ! ولو قدّر لنا أن نتمتع بقوة مطلقة ، نستطيع معها أن نسيطر على العناصر الطبيعية بأسرها ، وأن نتحكم فى الكون المادى كله ، دون أن يكون إلى

---

(١) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحب » ، طبعة جديدة ، مكتبة مصر ، القاهرة ، ١٩٧٠ ، ص ٢٦٤ (وما بعدها) .

جوارنا شخص بشرى آخر نستمتع بحضرته ، وننعم بلذة مشاركته ، لما وجدنا لحياتنا أى معنى ، ولما كان للوجود — فى نظرنا — أى مبرر ! والحق أن أحدا منا لا يريد أن يكون « إلٰهاً » ، لو كانت « الوحدة » (أو العزلة) هى الشرط الأساسى للألوهية ! وآية ذلك أننا فى حاجة دائماً إلى عالم مشترك نتقاسم فيه الحياة مع غيرنا من الذوات ، لدرجة أننا قد لا نستطيع أن نتصور عالما يخلو تماماً من البشر ! صحيحٌ أننا قد نشعر أحياناً بأننا « وحيدون » ، حتى حين نكون مع غيرنا من الناس ، ولكن هذا الشعور « بالوحدة » لا يقوم إلا فوق أرضية من « الحياة المشتركة » . وهذا ما عناه هيدجر حين قال إن « الوجود بدون الآخرين » هو نفسه صورة من صور « الوجود مع الآخرين » ! فهل من عجب — بعد ذلك — فى أن يكون « الحب » قيمة إنسانية كبرى تقترن بحساسية أخلاقية هى ما أطلقنا عليه اسم « الإحساس بالآخر » : Le sens de L'autre

الحب فى جوهره « كوجيتو وجودى » !

وهنا قد يعترض معترض فيقول : « إننا لا نستطيع — بالفعل — أن نحيا بمفردنا ؛ ولكن ربما كان الأصل فى كل مصائبنا أننا لا نستطيع ذلك » ! وأصحاب هذه الدعوى مجمعون على القول بأن السر فى شقاء الفرد هو عجزه عن الحياة بمفرده ، واحتياجه المستمر إلى التواجد مع الآخرين ! وهم لا يقتصرون على القول بأن « عالم الآخرين هو الجحيم بعينه » ، وأن من شأن « نظرة الغير إلىّ أن تسرقنى عالمى الخاص » ، وأن « الحب مقضى عليه بالفشل منذ البداية ؛ لأنه محكوم بالحاجة إلى السيطرة أو الخضوع » ، بل هم يذهبون أيضاً إلى أن « الذات تريد موت الآخر » ، وأن « حضرة الآخر تجمِّد حريتى الخاصة » ، وأن « الحب نفسه هو مجرد عدوى متبادلة » [١] ... إلخ . وقد لاحظ بعض علماء النفس أن « الحب » — فى نظر بعض المصابين بعقدة الاستعلاء أو التفوق — مظهر من مظاهر « الضعف » : لأنه يضطر صاحبه إلى الاهتمام بالآخر ؛ ومثل هذا الاهتمام قد يصبح مصدر قلق وإزعاج للمحب نفسه ! ومعنى هذا أن من شأن « الحب » — فى نظر هؤلاء — أن يضعنا تحت إمرة الآخرين ، وكأن وجودنا قد أصبح متوقفاً عليهم ، أو كأننا لم نعد نستطيع أن نستغنى عنهم . وهذا هو

---

(١) Cf. E. Mounier: "Le Personnalisme", P. U. F., 1949, Paris pp. 41 - 42

السبب فى أن المصابين بعقدة الاستعلاء يتحامون بأنفسهم عن الحب ، ويخشون فى العادة خطر الوقوع فى شباكه : لأنهم لا يرون فيه سوى مظهر من مظاهر الضعف — كما لاحظ ألفرد أدلر بحق — .(٢)

ونحن لا ننكر أن عالم الآخرين ليس بالضرورة فردوساً أرضياً أو جنة رغدة زاخرة بالمباهج والملذات ، ولكننا نميل إلى الظن بأنه لا يمكن أن تكون ثمة سعادة لذات قد انطوت على نفسها ، وتمركزت حول ذاتها ، وأغلقت من دونها كل الأبواب والنوافذ ! ومهما يكن من أمر الصراع أو التناقض أو المواجهة التي قد تقترن بها عملية التواصل مع الآخرين ، فإن من المؤكد أن اليأس من الآخرين هو يأس من الذات ، وأن رفض التواصل مع الآخرين هو صورة من صور رفض الحياة ! وإذا كان فعل « الحب » هو أقوى يقين يمكن أن يحصّله الإنسان عن « ذاته » ، فما ذلك إلا لأن « الحب » نفسه « كوجيتو وجوديّ » لا سبيل إلى دحضه على الإطلاق ؛ وكأن لسان حال المحب يقول : « أنا أحب ؛ إذن فالوجود موجود ، والحياة تستحق أن تعاش » . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن ظهور المحبوب هو الذى يوقظ المحب من سباته الذاتى العميق ، وكأنه يهز كل أركان وجوده ، وينتزعه من حالة « التمركز الذاتى » التى كان مستغرقاً فيها . وآية ذلك أن « الآخر » هو الذى يجيء فيقلب عالمى الخاص رأساً على عقب ، وهو الذى يزعزع كل عاداتى القديمة وأساليبى السلوكية الاعتيادية ، لكى يكشف لى عن ذاتيتى الحقيقية التى كنت أجهلها حتى ذلك الحين ! فالحب اعتراف صريح — من جانب الذات — بأنها لا تستطيع أن تحيا بمفردها ، وأنها لا يمكن أن تحقق خلاصها إلا إذا حققت فى الوقت نفسه خلاص الآخرين .

وإذا كانت « الكلمة » التى « لا تعنى » شيئا إلا فى نظر صاحبها ، هى كلمة « لا معنى لها » : لأن الآخرين لا يفهمونها ولا يعرفون لها مدلولا ، فإن « الحياة » التى لا تعنى شيئا إلا فى نظر صاحبها ، هى أيضاً حياة لا معنى لها : لأن الآخرين لا يدركون دلالتها ، ولا يجدون لها أدنى معنى ! و « الحب » هو الذى يخلع على أفعالنا ومقاصدنا « معنى » فى نظر الآخرين ، لأنه يجعل من حياتنا اهتماماً بالآخرين ، ومشاركة فى حياة الآخرين ، وحرصاً على تحقيق ضرب من التوافق مع الآخرين . ونحن نعلم أن كل ذات تسعى جاهدة فى سبيل الوصول إلى « المعنى » أو « الدلالة » ،

---

(١) A. Adler: "What life should mean to you", Unwiu Books, London, 1962, pp. 52 - 53.

ولكن من المؤكد أن أكبر خطأ يمكن أن تقع فيه الذات هو أن تتوهم أنها قد تستطيع تحقيق خلاصها بمفردها ، وكأن من الممكن للمعنى أن يكون فردياً محضاً ، أو ذاتيا خالصاً ، فى حين أن المعنى الحقيقى هو بالضرورة معنى كلىّ يتوقف على مدى مشاركة الذات فى تحقيق خلاص الآخرين[١] ...

٭ قد يكون أجمل ما فى الحبّ هو لذة العطاء !

... إن الكثير من علماء النفس ليذهبون إلى أن الحب هو — وحده — الجواب السليم أو الإجابة الصحيحة على مشكلة الوجود البشرى .[٢] ولو أننا فهمنا « الحب » على أنه اهتمام بحياة الآخرين ، وشعورٌ بأننا جزء من كُلّ ، وإسهام بنصيبنا فى العمل من أجل رفاهية البشرية ، لكان فى وسعنا أن نقول إن « الحب » هو « المعنى » الحقيقى للوجود البشرى بأسره . وما كان العُصَاب ، والذهان ، والجريمة ، والانحراف ، والجُناح ، والانتحار ، والدعارة ، والإدمان على الخمر ، وتعاطى المخدرات ، وغير ذلك من الأمراض النفسية والاجتماعية ، صوراً مختلفة من صور « الفشل » ، إلّا لأنها جميعاً مظاهر متنوعة لعجز الإنسان عن الحب ، وافتقاره إلى الشعور بالأخوّة ، وقصوره عن الاهتمام بالآخرين . فالإنسان الذى يخلع على حياته معنى ذاتيًّا صرفاً ، دون أن يتمكن من تحقيق أى تآزر بينه وبين الغير ، بل دون أن ينجح فى التعاون مع الآخرين من أجل العمل على إسعاد غيره من بنى الإنسان ، لا بد من أن يجد نفسه — فى خاتمة المطاف — نهباً لأحاسيس القلق ، والغربة ، والضياع ، والعبث ، واللامعقول ! وربما كان أخطر ما يمكن أن يُمْنَى به الإنسان هو أن يشعر بأن أحداً لا يريده ، أو أنه « ذرّة تافهة » لا يلتفت إليها أحد ! وإن الوجود البشرى ليصبح عبئا ثقيلًا لا يطاق ، حين يشعر المرء بأنه « وحيدٌ » لا يتجاوب معه أحد ، ولا تجمعه أية « روابط » بأشباهه من الناس ! فالحب هو الذى يحررنا من سجن الفردية ، وهو الذى يشبع ما فى نفوسنا من حاجة إلى تحطيم أسوار الوحدة أو الانفصال . وليس « الجنون » Insanity سوى العجز المطلق عن الخروج من عالم الذات ، أو التغلّب على ذلك الانفصال الميتافيزيقى الأليم ...[٣]

---

(١) A. Adler: "What life should mean to you", Unwin Books, London, 1962, pp. 12 - 13.

(٢) Eric Fromm: "The Art of Loving", Unwin Books, London, 1962, p. 91.

(٣) Ibid., p. 14.

صحيحٌ أنه قد تكون هناك أساليب أخرى — غير الحب — للتحرر من سجن الفردية ، أو للتغلُّب على حالة الوحدة أو الانفصال ، ولكن من المؤكد أن « الحب » هو السلوك الأمثل لمواجهة مشكلة العزلة أو الانفصال . وآية ذلك أن الحب نشاطٌ إبداعي تتجلى فيه قدرة الذات على ممارسة ما لديها من قوة بشرية ، واستخدام ما تتمتع به من حريّة . والحب — في أصله — عطاءٌ لا أخذ ، فعلٌ لا انفعال ! وأنت حين تعطى ، فإنك تقدم الدليل على قوتك ، ومقدرتك ، وثرائك ، وخصوبتك . وأنت حين تختبر ما لديك من وفرة وحيوية ، فإنك تستشعر عندئذ ما لديك من قوة ومقدرة إبداعية . وعلى حين أن الضعفاء يتوهمون أن في العطاء فقراً ، وفقداناً ، وضياعاً ، نجد أن الأقوياء يعرفون أن في العطاء غنىً ، وثراءً ، وتزايداً ! والحب يعلم أنه — بحكم طابعه الإنتاجي أو الإبداعي — لا يملك سوى أن يفيض ، ويسخو ، ويمنح ، ويهب ؛ فليس بدعاً أن نراه يجد لذة كبرى في ممارسة نشاطه الحيوي الذي يملي عليه « العطاء » بغير حساب ! وأنت حين تجد متعة أكبر في العطاء (لا الأخذ) ، فإنك تكون عندئذ قد أدركت أن العطاء لا يعني الحرمان أو الفقدان ، بل هو يعني الفيض أو السخاء . وليس السخاء سوى التعبير الحقيقي عن حيوية الموجود البشري ! والحق أن الحب يعطي من ذات نفسه ، لأنه يعلم أنه ليس أجمل في الحياة من أن يهب المرء ذاته للآخرين ! والبذل هنا قد لا يعني بالضرورة التضحية ، ولكنه يعني — على كل حال — الجود بكل ما هو « حيّ » في باطن الإنسان من أجل أشباهه من الناس . وقد يجود المرء باهتمامه ، أو فهمه ، أو معرفته ، أو عنايته ، أو عاطفته ، أو غير ذلك ، ولكن المهمّ أن يكون جوده تعبيراً عن رغبته في إثراء الآخرين ، ومضاعفة إحساسهم بالحياة . والحب حين يعطي ، فإنه لا يتوقع الأخذ ، بل هو يعطي لأنه يجد لذة كبرى في أن يبذل من ذات نفسه للآخرين . ولكن الحب حين « يعطي » ، فإنه لا يملك سوى أن يولدّ لدى « الآخر » القدرة على العطاء ، وبالتالي فإنه سرعان ما يجد نفسه مضطراً إلى تقبل « العطاء » الذي يجود به عليه الآخر ! وليس السرّ في « التبادل » سوى هذه الحقيقة الأولية في دنيا العلاقات البشرية ، ألا وهي أن الحب « قوة » من شأنها أن تولدّ « الحبّ » ! (١) .

---

(١) Ibid., pp. 23 - 24.

هل يكون الحب فى حاجة دائماً إلى « التبادل » ؟

فهل نقول إذن أنه لا بد فى الحب من « التبادل » ؟ وكيف يتفق هذا القول مع ما سبق لنا ذكره من أن الحب عطاء وبذل ، لا مجرد تقبل أو أخذ ؟ ألم نلاحظ فيما سلف أن الطابع الإبداعى للحب هو الذى يجعل منه نشاطاً إيجابياً يصدر عن فيض الطاقة ، ويحرص على العطاء أكثر مما يحرص على الأخذ ، ويجد لذة كبرى فى أن يبذل من ذات نفسه للآخرين بغير حساب ؟ وإذن أفلا يكون من التناقض — بعد ذلك — أن نعود فنؤكد دور « التبادل » فى الحب ؟ هذا ما قد يكون فى وسعنا أن نرد عليه بأن نقول إن الإنسان يريد فى العادة أن يجد أمامه ذلك الموجود الذى يبادله حبا بحب ، وتلك الحياة الواعية التى تشعره بأنها فى حاجة إليه ، بحيث يريد كل منهما الآخر ، ولا يحيا الواحد منهما إلّا بالآخر . وقد يكون من خطل الرأى أن يتوهم المرء أنه يستطيع بالفعل أن يحب دون أدنى أمل ، أو دون أدنى رغبة فى التبادل . وحتى حين « يهب » المرء ، دون أدنى تفكير فى « الأخذ » أو « التقبُّل » ، فإن من المؤكد أنه يودّ فى قرارة نفسه أن تلقى هبته — من جانب الآخر — ضرباً من الترحيب أو القبول ، وبالتالى فإنه قد ينتظر منه تلك الاستجابة الضمنية التى توحى إليه بأن عطاءه لم يذهب هباءً ! ومعنى هذا أننا نتمنى أن تصل هبتنا إلى « الآخر » ، وأن تترك فى نفسه أثراً ، وأن يكون مظهر تأثره بهبة الحب التى نقدمها له ، هو استجابته لنا بوجه ما من الوجوه ! ولكننا لا نتصور هذه « الاستجابة » على أنها مجرد « معية » تقتصر على التواجد أو الحضرة المشتركة ، وكأن كل لذة الحب تنحصر بتمامها فى سكون السعادة القائمة على التعايش السلبى ، بل نحن نريد لهذه الاستجابة ألا تخلو من حركة ومخاطرة ، ومواجهة مستمرة ! ولعلّ هذا هو السبب فى أن المحبين يشعرون فى العادة بأن التبادل القائم بينهم تبادل حركى ، دينامى ، لا يخلو من صراع ، وتناقض ، وديالكتيك ! ولسنا ننكر أنه قد تكون ثمة سعادة عميقة فى تلك الحضرة المشتركة لمخلوقيْن متحابيْن ، ولكننا نعتقد أن هذا « الثبات » الوجدانى لن يلبث أن يقع فريسة للرتابة أو الملل ، ومن ثم فإنه قد ينحدر إلى هاوية اللاشعور إن عاجلًا أو آجلًا . ولا غرو ، فإن السعادة التى قد تبدو لنا فى الظاهر حالة ثابتة تتسم بطابع الاستقرار ، إنما هى فى الحقيقة حالة دينامية تقوم — فى جانب كبير منها — على التوقع أو الانتظار ، والأمل أو الرجاء . والتجربة نفسها شاهدة على أن سعادتنا بالحياة المشتركة مع الكائن المحبوب ، قلما تتخذ طابع النشوة المستمرة أو الوجد المستديم ! (١)

(١) Vialle: "Défense de la Vie", p. 76.

ألسنا نلاحظ أن العواطف قد تتبلد أو تتآكل ، وأن الحياة المشتركة قد تتجمد أو تتصلّب ، وأن الحب نفسه قد يهمد أو يتحجّر ؟ ألا يجيء السأم أحياناً فيتسلّل — تحت ستار الرتابة — إلى أقوى العواطف وأعمقها ؟ ألا تجيء لحظة يشعر فيها المحبان بأنه لم يعد لدى الواحد منهما ما يقوله للآخر ؟ وإذن أفلا يحق لنا أن نقول إن الحب أيضاً نهب للزمان والفناء ، مثله فى ذلك كمثل كل ما عداه من ظواهر الحياة ؟! هذا ما حاولنا أن نبسطه — فى موضع آخر — حين تحدثنا عن « موت الحُبّ » .[1] ولكن عيان المحبين قد كان دائماً تأكيداً لحقيقة أخرى مؤدَّاها أن « الحب أقوى من الموت » ! ويعجب المرء كيف يريد المحبون للحب أن يكون هو الشيء الأوحد الذى لا يَفنى فى عالم ينسحب فيه الموت على كل شيء ، ولكن لسان حال المحبين يقول : « إنك حين تحبّ ، فإنك لا تموت إلَّا لكى تُبعَث حيًّا من جديد » ! وسواء صحّ عيان المحبين أم لم يصح ، فإن الحقيقة التى لا شك فيها أن الحب — كما قلنا فى موضع آخر — تذبذب مستمر بين قطب الحياة وقطب الموت ، وكأنما هو رقص ميتافيزيقى يؤديه ذلك المخلوق المطلق النسبى الذى لا بد من أن يحيا دائماً معلقا بين الأرض والسماء ! والحق « أن الإنسان يحب ، لأنه يريد أن يشعر بالحياة ؛ وأن يتَسَامى بنفسه ، وأن يشعر بهذا التسامى ؛ وأن يسعد ، ويشعر بهذه السعادة . وهو يشعر بأن لحظات الحب — كأية لحظات أخرى هاربة من أُسْر الزمان — لا بدَّ من أن تكون سريعة خاطفة ، ولكنه مع ذلك على استعدادٍ لأن يهب حياته بأكملها فى سبيل الظفر بها . » ! فهل من عجب — بعد ذلك — فى أن يطلق اليونانيون على الحب اسم « الجنون الإلٰهى » ؟[2]

دور « الحبّ » فى حياة « البشرية » :

أخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول : « إنَّه طالما بقى على ظهر البسيطة أناسٌ يُحِبُّون ويُحَبّون ، فستظل الحياة جديرة بأن تُعاش ، وسيظل الوجود نعمة تستحق التقدير » ! وسواء نظرنا إلى التجربة البشرية على مستوى الفرد ، أم على مستوى الجماعة ، أم على مستوى الإنسانية قاطبة ، فإننا لن نستطيع أن نعدّ « خبرة الحب » مجرد تجربة هامشية أو جانبية ، بل لا بد لنا من الاعتراف بأنها تجربة مركزية أو محورية . وآية ذلك أن الإنسان — هذا الفرد البشرى الذى لا تتاح له فرصة الحياة سوى مرة

(١ ، ٢) زكريا إبراهيم : « مشكلة الحب » ، فصل ١٢ ، والخاتمة ، ص ٣١٩ — ٣٢٠

واحدة — لا يمكن أن يحيا وحيداً ، لكي لا يلبث أن يمضي وحيداً (كما جاء وحيداً) ، بل هو لا بد من أن يجد نفسه مضطرًا إلى توسيع دائرة وجوده ، بالعمل على المشاركة في حياة الآخرين ، وتوليد حياة بشرية جديدة يخلّفها وراء ظهره ! وليس أجمل في الحياة من أن يعمل المرء على خلق الحياة ، حتى يحيا في شخص طفله الذى هو ثمرة تلاق شخصين ، أحَبَّ أحدُهما الآخر ، فتولّد عن حبهما ذلك « الثالث » الذى هو نقطة تلاقيهما . ولم يجانب أونامونو : unamuno الصواب حين قال إن الحب حليف الرغبة في البقاء : فإن الاستمرار في شخص الابن (أو الأبناء) هو صورة من صور التمرُّد على الفناء ، أو النزوع نحو التغلُّب على الموت ! والإنسان حين يحيا في شخص ذُرّيته ، فإنه يقيم لنفسه الدليل — بصورة ما من الصور — على أنه لن يموت تماماً : non omnis moriar ، على حدّ تعبير الشاعر هوراس : Horas[١]

والحق أن الإنسانية في حاجة إلى « الحب » ، لا لكي تستمر مهزلة البقاء (كما زعم شوبنهاور) ، بل لكي يتحقق المعنى الحقيقي للحياة البشرية (كما قال ألفرد أدلر) . ولو أننا فهمنا « الحياة » على أنها « مشاركة في الكل » ، لكان علينا أن نعدّ « الحب » مساهمة فعّالة في تحقيق معنى « الحياة » . وليس أيسر على الفرد — بطبيعة الحال — من أن يعزل نفسه عن « الكل » ، لكي يوحي إلى نفسه بأنه « عالم » بأكمله ، أو أنه هو « الكل في الكل » ، ولكنه عندئذ لن يلبث أن يستحيل إلى « ذرة تافهة » تذروها رياح الفناء ، دون أن يشعر بوجودها (أو عدمها) أحد ، ودون أن تحسّ الحياة نفسها بأنه قد عاش أو مات ! ولعلّ هذا ما عبر عنه أدلر — مرة أخرى — حين كتب يقول : « ماذا حدث لأولئك الذين لم يتعاونوا قط ، بل اكتفوا بأن يخلعوا على حياتهم معنى آخر ، مقتصرين على التساؤل : « ما الذى يمكنني أن أنتزعه من الحياة » ؟! إنهم لم يخلّفوا أي أثر وراء ظهورهم . وهم لم يموتوا فحسب ، بل لقد كانت حياتهم نفسها شيئاً تافهاً عديم القيمة ! ويخيل إليّ أن كوكبنا الأرضي — هو نفسه — يخاطب أمثال هؤلاء فيقول لهم : « إننا لسنا في حاجة إليكم : فإنكم لستم مؤهَّلين للحياة ، وليس ثمة مستقبل لمقاصدكم ومطامحكم عندنا ، بل ليس ثمة موضع عندنا للقيم التى تتمسّكون بها ، ونحن في غنىً تام عن عقولكم وأفئدتكم . فلتمضوا إذن ، لأنكم لستم مطلوبين ! ليطوكم الموت ، ولتذهبوا إلى غير ما رجعة »[٢] ! صحيحٌ أن أدلر يعترف بأن هناك

---

(١) Cf. Alain Guy: "Unamuno", P. U. F., Seghers, 1964, pp. 35 - 36.

(٢) A. Adler: "What life should mean to you", Unwin Books, 1962, p. 14.

من « معانى الحياة » قدر ما هنالك من « موجودات بشرية » ؛ ولكنه يعود فيقرر أن المعنى الحقيقى للحياة ، هو ذلك المعنى المشترك الذى تأخذ به البشرية قاطبة ، لأنها ترى أنه يَصْدُق على أهداف الكائنات البشرية جميعاً ، وينسحب على غايات الناس أجمعين . ومن هنا فإن « حياتى — فيما يقول أدلر — إنما تعنى أن أهتم بأشباهى من الناس ، وأن أكون جزءاً من كل ، وأن أسهم بنصيبى فى تحقيق سعادة البشرية » . وهكذا نخلص إلى القول بأن « الحب » خبرة أصلية تدخل فى تكوين نسيج الوجود البشرى ، إن لم نقل بأنه « القيمة الكبرى » التى تخلع على الحياة البشرية جانبا غير قليل من دلالتها . ولو قدّر للبشرية — يوماً — أن تفنى ، أو أن تنحدر إلى هاوية العدم ، فلن يكون معنى ذلك سوى أن « الكراهية » قد استبدت بعقول البشر وأفئدتهم ، فحلت — عندهم — محل « المحبة » ، واستطاعت أن تحيل نشاطهم الإنتاجى البنّاء ، إلى مجرد نشاط تخريبىّ هدّام !

الباب الثالث

مخاوف الحياة

الفصل السابع

الخوف من الفشل

ليست الحياة البشرية سلسلة من المباهج والمسرات ، بل هي أيضاً سلسلة من المخاوف والمخاطر . وقد يكون من الحديث المعاد أن نقول إن « الخوف » ظاهرة طبيعية لدى الإنسان : فإننا لنعلم أن علماء النفس يضعون « الخوف » على رأس قائمة الانفعالات الأصلية التي نلتقي بها لدى المولود الصغير . وإذا كان الإنسان هو الموجود الذي لا يكاد يكف عن البحث عن « الأمن » ، فما ذلك إلّا لأن حياته مهدَّدة في كل لحظة بالعديد من « الأخطار » : أخطار تهدِّده من « الخارج » من جانب الآخرين ، وأخطار تهدده من « الداخل » من قِبَل ذاته نفسها ! ومعنى هذا أن ما يقض مضجع الإنسان إنما هو تلك الإمكانيات التي تجعله نَهْباً — في كل حين — لعوارض المرض ، والفشل ، والشقاء ، والموت ... إلخ . وليس ثمة وسيلة أكيدة يمكن أن تضمن للإنسان عدم التعرض لأي خطر من الأخطار : فإنه ليس ثمة ملاذ آمن يمكن أن يلتجئ إليه الإنسان للاحتماء من ضربات القَدَر . وربما كانت هذه الحاجة إلى الحماية هي الأصل في تعلق الطفل بأمه : لأن الأم تمثل — في نظر طفلها — الملاذ الأكيد الذي يجد لديه الإشباع الحقيقي لحاجته الملحة إلى الأمن والطمأنينة . والظاهر أن الإنسان يظل يحنّ — طوال حياته — إلى مثل هذا الشعور بالأمن ، بدليل أننا نجد لدى الرجل البالغ رغبة عارمة في الإحساس بالسّلم أو الطمأنينة أو « الأمن » ، كما يظهر بوضوح من احتمائه بالمرأة التي يحبّها ، والتماسه لرعايتها وحمايتها ، في مقابل حُبّه لها وتعلّقه بها ! وقد تكون هذه الحاجة إلى الأمن ، هي المسئولة عن ظهور جانب غير قليل من المخاوف لدى الإنسان ، حتى لقد أصبح الشغل الشاغل للحضارة أو الثقافة البشرية هو العمل على تزويد الإنسان بالضمانات اللازمة لإشباع حاجته إلى الشعور بالأمن . وهذا ما حدا ببعض الباحثين إلى القول بأن الدين ، والأخلاق ، والقانون ، والطب (وغير ذلك) ليست في صميمها سوى مجموعة من الوسائط التي تكفل للإنسان الإحساس بالأمن[1] . وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن جانباً كبيراً من جهود الإنسان المعاصر نفسه قد أصبح يستهدف القضاء على الكثير من مصادر الخوف في حياة الموجود البشري .

---

(١) Georges Gusdorf: "La Vertu du Force", P. U. F., Paris, 1967, p. 59.

وعلى حين أن بعض علماء النفس الأقدمين كانوا يتحدثون عن « غريزة الخوف » ، نجد أن علم النفس الحديث قد أثبت أنه ليس هناك « غرائز » ، بل « ميول فطرية » أو « حاجات أصلية » ، تقبل التعديل ، والتحويل ، والإبدال ، والإعلاء ... إلخ . فليس ثمة غريزة محددة ، جامدة ، متصلبة ، يمكن أن نطلق عليها اسم « غريزة الخوف » ، بل هناك « وظيفة نفسية » يضطلع بها « الخوف » في حياة الموجود البشرى ، وتلك هي حماية الذات الفردية ضد أخطار العالمين الخارجي والداخلي ، وضد كل ما قد يكون من شأنه أن يتهدّد سلامة الإنسان . ومعنى هذا أن الخوف « انفعال طبيعي » يقوم بدور حيوى هام فى صميم الحياة النفسية للكائن البشرى . ولو قال لنا أحدٌ إنه لا يخاف شيئا ، ولا يرهب أحدًا ، لكان هذا الشخص ضحية لأخطر نوع من أنواع الخوف ، ألا وهو الخوف من مجابهة الواقع ، ومواجهة الحقيقة !

حياة الإنسان سلسلة مستمرة من المخاوف !

والحق أن التجربة تشهد بأن الطفل يخاف ، والرجل البدائي يكاد يقضى معظم حياته فى مخاوف مستمرة . وقد يقع فى ظنّنا — أحيانا — أن الرجل الناضج البالغ لا يخاف ، وكأن من شأن النضج العقلى أن يقضي تماماً على كُلّ أسباب الخوف فى النفس البشرية . ولكن الواقع يشهد — على العكس من ذلك — أننا جميعاً نخاف ؛ فنحن نخاف الموت ، ونخشى المجهول ، ونرهب الفشل ، ونجزع من الشيخوخة ، ونقلق لفكرة العدم ... إلخ . وهذا ما عبَّر عنه بَسْكال Pascal بقوله : إن الناس قد اخترعوا شتى ضروب اللهو أو « التسلية » : divertissement ، حتى يتجنبوا « الخوف من الوحدة » (أو العزلة) ، وكأن الإنسان هو الموجود الذى يخاف من ظلّه : « L'homme a peur de son ombre » ، فهو لا يملك سوى العمل على الهرب من نفسه أو الفرار من ذاته ! والحق أن حياة الموجود البشرى تكاد تمثل سلسلة متصلة الحلقات من المخاوف المستمرة ، لدرجة أن البعض قد زعم أن الإنسان كثيراً ما يخاف لمجرد تفكيره فى الخوف ! وهذا « الخوف من الخوف » — على حد تعبير روزفلت — قد يكون أسوأ ناصح يمكن أن يستشيره الإنسان قبل الإقدام على الفعل ! ومهما يكن من شيء ، فإن الخوف قطب هام من أقطاب الحياة الإنسانية . ولكننا هنا بإزاء « قطب سلبيّ » لا بد من أن يقابله ذلك « القطب الإيجابي » الذى اعتاد علماء النفس أن يطلقوا عليه اسم « الشعور بالأمن » . ولو قدّر لأى موجود بشرى أن يعدم تماما كل إحساس

بالأمن أو الطمأنينة ، لكانت حياته نَهْباً للمخاوف أو المخاطر ، ومثل هذه الحياة إنْ هى إلّا الموت قبل الموت !

ولم يقل علماء النفس بضرورة بقاء الأم إلى جوار طفلها ، خلال سنوات الطفولة المبكرة ، إلّا لأنهم قد لاحظوا أنّ فى ابتعاد الأم عن ابنها تهديداً خطيراً لشعوره بالأمن . وقد سبق لنا أن لاحظنا أن الطفل فى حاجة ماسة إلى هذا « الشعور بالأمن » ، نظراً لأن الإحساس بالطمأنينة سياج ضرورى ينبغى أن تحاط به حياة الطفل النفسية ، خصوصاً فى السنوات الخمس الأولى من عمره . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن الإنسان البالغ نفسه فى حاجة أيضاً إلى مثل هذا الشعور بالأمن ، وإلا لكانت حياته نهباً للمخاطر المستمرة والمخاوف المتصلة . وليس من شك فى أن الإنسان الذى تستبدُّ به مخاوف الفشل ، أو مخاوف المجهول ، أو مخاوف المستقبل (أو غير ذلك من المخاوف المتصلة) بعيدٌ عن أن يكون « شخصا متكاملا » يمكن الركون إليه ، أو « شخصية متزنة » يمكن الاعتماد عليها ...

ولكنْ ، لا بد لنا — بادئ ذى بدء — من التفرقة بين نوعين من المخاوف : « مخاوف سَوِيَّة » نلاحظها لدى العاديِّين من الناس : كالخوف من الخطر ، والخوف من المستقبل ، والخوف من الموت ، والخوف من المرض (أو العدوى) ... إلخ ، و « مخاوف مَرَضية » لا نلتقى بها إلا لدى الشواذّ أو العُصَابيين أو المنحرفين من الناس : كالخوف من الغرباء ، والخوف من النساء ، والخوف من المجتمع ، والخوف من العمل ، والخوف من المسئولية ... إلخ . وقد يكون من الطبيعى للجنس الواحد أن يتردَّد قبل الإقدام على الاختلاط بالجنس الآخر ، ولكن هذا التردد قد يستحيل إلى خوف مَرَضى حينما يصبح الشاب (مثلا) عاجزاً تماما عن تحقيق أى ضرب من ضروب الاتصال بأى فرد من أفراد الجنس الآخر . وليس هناك أدنى غرابة فى أن يخشى المرء المرض ، وأن يحاول الابتعاد بنفسه عن مواطن العدوى ، ولكن الغرابة فى أن يغسل يديه عقب كل مقابلة يصافح فيها شخصاً آخر ! وفى مثل هذه الحالة يستحيل « الخوف من المرض » إلى « مرض الخوف » الذى هو مَرَض نفسانى قد يصح أن نطلق عليه — فى هذا الصدد — اسم « مرض النظافة » ! وليس من الغرابة فى شىء أن يتردَّد المرء قبل الإقدام على تنفيذ أى عمل كبير أو أىّ مشروع خطير ، ولكن الغرابة أن يستمرَّ التردّد فيشلّ إرادته تماماً ، وعندئذ لا يلبث الحذر أن يستحيل عنده إلى خوف دائم من المسئولية ، وعجز تامّ عن العمل ! وهكذا نرى أن « المخاوف المرضية » هى فى معظم

الأحوال أعراض تصاحب العديد من الأمراض النفسية : لأنها أعراض غريبة تولّدها مؤثّرات وهمية ، أو منبهات غير واقعية . فالطفل الذى اعتاد فى صباه الخوف من الظلام ، أو الذى تكوَّنت شخصيته فى كنف نظام تربوى صارم ؛ نقول إن مثل هذا الطفل قد يكون مُعَرَّضاً — أكثر من غيره — للوقوع تحت طائلة « العُصَاب » أو « المرض النفسى » . وكثيرا مايقترن الخوف بالقلق : لأن الطفل الذى نشأ على الخوف لا يمكن أن يكون طفلًا آمنا ، ومن ثم فإنه سرعان مايقع فريسة للوساوس وشتى ضروب القلق . وحين يعرف الطفل أن الصراحة قد تكلفه الكثير ، فإن خوفه من الكبار ، وحرصه على تجنب العقاب ، قد يؤديان به إلى الكذب . وإذا كان من المعروف أن الخوف أيضاً حليف الكذب والخداع والتضليل ، فذلك لأن الطفل الخائف — كما نعلم — لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى اصطناع أساليب المخادعة ، والمداورة ، والتحايل .. إلخ . وربما كان أخطر نظام تربوى يمكن أن ينشأ فى كنفه أى جيل من الأجيال ، هو ذلك النظام الإرهابى الذى يعتاد فيه الأطفال أساليب العنف ، فلا يجدون بُدًّا من الاستجابة لها بشتى مظاهر الخوف ؛ وعندئذ تنعدم الثقة بين الصغار والكبار ، ويفقد الطفل كل إحساس بالأمن ، وتستحيل الحياة الاجتماعية إلى جو إرهابى من التوجّس ، والارتياب ، والقلق ، والتخوُّف .. إلخ .

نحن نخاف الفشل ، ولكننا مع ذلك نخاطر بأنفسنا !

بيد أننا لو عمدنا الآن إلى الانتقال من هذا المستوى السيكولوجي إلى المستوى الميتافيزيقى ، لألفينا أن الإنسان — طفلًا كان أم رجلًا بدائيا أم إنساناً متحضراً — لا يخرج عن كونه حيواناً ينشد الأمان ، ويسعى جاهداً فى سبيل الظفر بالهدوء والاستقرار والاطمئنان . وهو حين يصطدم بالعوائق ، والعقبات ، والعثرات ، فإنه لا يلبث أن يدرك أن حياته لا يمكن أن تكون سلسلة من المكاسب ، والإنجازات والانتصارات . وهنا يظهر الخوف من الفشل ، وكأنه تعبير عن خوف الإنسان من الزمان ، وقلقه على المستقبل ، وجزعه من المجهول ، وحرصه على التمسُّك بأهداب الحياة ! والإنسان يخشى أن يفشل فى الحب ، ويخشى أن يفشل فى علاقاته الاجتماعية ، ويخشى أيضاً أن يفشل فى عمله . وهذا الخوف من الفشل — على مستوى الحب ، والعلاقات الاجتماعية ، والعمل — هو الذى يسم بطابعه معظم سلوك الإنسان . ومهما يكن من أمر ذلك التكامل أو التوافق أو الاتزان الذى قد تظفر به الذات البشرية

فى هذه المرحلة — أو تلك — من مراحل ترقّيها النفسىّ ، فإن من المؤكد أن هذا الاتزان معرّض للاختلال فى كل لحظة ، وأن ذلك التكامل (أو التوافق) مهدّد بالانهيار فى كل حين ! والسبب فى ذلك أن حياتنا لا تكاد تخلو — فى أية لحظة — من المخاطر ، والمصاعب ، والمواقف المباغتة ! ولو كان عالمنا خلواً تماماً من كل خطر ، لكان عالماً ميّتاً لا حياة فيه ولا معنى له ! ولكننا — لحسن الحظ أو لسوئه — نحيا باستمرار على حافة الخطر ؛ ويكاد وجودنا نفسه أن ينقضى فى عملية البحث عن الأمان ، والعمل على استبعاد أسباب الخطر . وليس فى وسع الإنسان أن يستخدم حريته ، دون أن يخاطر بنفسه ، أو دون أن يغامر بحياته ! وإلّا ، فماذا عسى أن تعنى الحرية ، إن لم تكن تعنى مواجهة المجهول ، والعمل على تحقيق شىء لم يكن فى الحسبان ؟ صحيحٌ أننا — جميعاً — نريد أن نتجنب المخاطر ، ونحاول أن نتحامى بأنفسنا عن كافة المصاعب ، ولكن من المؤكد — مع ذلك — أننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى التقدم على أشلاء البيّنات المرفوضة ، والحلول المطروحة ، والراحة النفسية المنبوذة ! ولا غَرْوَ ، فإن نزوعنا نحو « المطلق » ، لا بد من أن يصطدم بحدود « التناهى » ؛ وما نشأت « مشكلة الشر » إلّا لأن الإنسان « كائنٌ متناهٍ » يرفض أن يكون « التناهى » هو الكلمة الأخيرة فى دراما حياته الناقصة !

... إننا جميعاً نعلو على ما بين أيدينا من حقائق ثابتة ، وبيّنات جامدة ، لكى نمتد بأنفسنا نحو الشكوك والرِّيب وشتى ضروب القلق ! ومن العجيب أننا نخشى « المجهول » ونحبّه ، فنحن نقذف بأنفسنا نحو المخاطر ، دون أن ندرى أننا بذلك نقتحم عالم المخاوف ! والحق أن انعدام المشكلات لا يمكن أن يعنى — بالنسبة إلينا — سوى الموت المحقق ! وحسْبنا أن ننظر إلى كل من العالم ، والفيلسوف ، ورجل الأخلاق ، ورجل الدين ، لكى نتحقّق من أن كل هؤلاء يواجهون الخطأ ، ويجابهون الشك ، ويخاطرون بأنفسهم فى سبيل إحراز بعض القيم ، أو الظفر بشىء ذى بال ! ولا ريب ، فإنهم ليعلمون حق العلم أن الحياة البشرية عموماً ، والحياة الخلقية بصفة خاصة ، لا يمكن أن تخلو تماماً من « المخاطرة » : Le risque ، لأنها تقوم — أولا وبالذات — على الاختيار الحرّ . فالإنسان الذى « يخاطر » إنما يقيم الدليل على أنه موجود بشرى يملك « حرية إبداعية » ، ويستطيع أن « يلتزم » أمام ذاته وأمام الآخرين ، فى عالم إنسانى حافل بالمعانى والقيم . ومهما يكن من أمر ذلك الخوف الطبيعىّ من الفشل ، وتلك الرهبة الغريزية من المجهول ، فإن الإنسان لا يملك سوى الاندفاع نحو المستقبل ،

واثقاً من أن كل مايمكن أن يصل إليه بدون مخاطرة لن يكون إلّا شيئاً تافهاً عديم القيمة ! ولعلّ هذا ما عبر عنه أحد الباحثين المعاصرين حين كتب يقول : « إن من لا يخاطر بشيء ، لا يمكن أن يكون هو نفسه شيئا » ![(١)]

صحيحٌ أن الذات قد تريد أن تحسب لكل شيء حسابه ، وأن تمتنع عن القيام بمغامرات غير أكيدة ، وأن تكف عن المخاطرة بحياتها فى عالم المجهول ، ولكن من المؤكد أن التجربة سرعان ما تثبت لهذه الذات أنه ليس فى وسع أحد أن يرى كل شيء ، وأن يتنبأ سلفاً بكل شيء ، وأن يقضى تماماً على كل خطر ! ومهما نجحت الحضارة العلمية الحديثة فى التقليل من عدد المخاوف التى تتهدّد حياة البشر ، بل مهما وضعت نصب عينيها القضاء نهائيا على أسباب الخوف فى حياة الإنسان ، فإن التقدم العلمى نفسه لن يلبث أن يصبح أثراً بعد عين لو أنه استطاع بالفعل أن يقضى تماماً على عنصر « المخاطرة » الذى ينطوى عليه المصير البشرى . والحق أن حياة كل فرد منا نَهْبٌ للصدفة والاتفاق ، عُرْضَةٌ للخطر والفشل ، دون أن يكون فى وسع أحد التكهُّن سلفاً بأن مصيره سوف يكون مصيراً مُحقَّقاً أكيداً ، لا تكتنفه الشكوك والرِّيب ، ولا تحيط به أسباب الخطأ أو الفشل ! وقد يكون من مصلحتنا أن نسلّم منذ البداية بأن طرقنا فى الحياة ، وأساليبنا فى السلوك ، محوطة بأسباب الشك والارتياب ، حافلة بأشكال عديدة من المخاوف والمخاطر ، وبالتالى فإنه لا بد لنا من مواجهة مصيرنا بشيء غير قليل من الشجاعة والذكاء وحُبّ المخاطرة . وليست « الشجاعة » فى الحقيقة سوى تلك الإرادة الحرة التى تأخذ على عاتقها مواجهة « الحاضر » ، واثقة من أن « المستقبل » سوف يكون — فى جانب منه — مجرد امتدادٍ لذلك الحاضر .

ونحن لا ننكر أن البشر جميعاً يحنّون دائما إلى ذلك « العالم الهادئ السعيد » الذى ترتفع عنه المخاطر والمصاعب ، وتمحى منه المخاوف والوساوس ؛ ولكننا نستطيع أن نؤكد أن مثل هذا العالم الوهمىّ الأسطورىّ لن يكون عالماً إنسانيًا يصلح لسكنى البشر ! وسواء أردنا أم لم نُردْ ، فإنَّ التجربة لَتشهَدُ — مع الأسف — بأنه ليس فى حياتنا « مطلق » يستطيع أن يقضى على مخاوفنا تماماً ، كما أنه ليس على ظهر البسيطة سلامٌ مُحقَّق تزول معه كل أسباب الحروب نهائيا ! ولسنا نعنى بذلك أنه لا أمل فى صلاح الإنسان ، أو أنه ليس ما يدعونا إلى التفاؤل بمستقبل البشرية ، ولكنَّ كل ما نريد

---

(١) Cf. G. Gusdorf: "La Vertu de Force", P. U. F., 1967, pp. 96 - 97.

أن نقرره هو أن الحياة البشرية ستظل « مخاطرة ميتافيزيقية » لن يستطيع أحد أن يضع لها الكلمة الأخيرة . وآية ذلك أننا نحيا فى عالم حافل بالمشكلات ، ونحن ما نكاد ننجح فى حل مشكلة واحدة من تلك المشكلات العديدة ، حتى تنبثق أمام عيوننا مشكلات أخرى جديدة لم تكن لنا فى الحسبان ! وربما كانت أمارة الموت — فى عالمنا البشرى — هى انعدام كل إشكال ! فليس من التفاؤل فى شىء أن يتعامى الإنسان عن كل تلك المشكلات ، أو أن يزعم لنفسه أن العلم سيكون هو الكفيل بحلّها فى المستقبل القريب ؛ وإنما حسْب الإنسان أن يعترف بأنه يحيا فى عالم مُتناهٍ حافل بأسباب الشر ، والخطأ ، والنقص ، والصراع ، والفشل ، والموت ، وأنه مُلْزَمٌ — فى الوقت نفسه — بأن يواجه كل تلك المشكلات بعلمه ، وذكائه ، وشجاعته ، وحريته !

الخوف من الفشل خوفٌ من المجهول !

ولو أننا توقفنا الآن عند ظاهرة « الخوف من الفشل » — باعتبارها صورة مألوفة من صور الخوف البشرى — لوجدنا أن هذه الظاهرة حليفة الرغبة فى « النجاح » ، مع الشعور فى الوقت ذاته بعدم وجود « ضمانات » كافية تكفل للذات ما تصبو إليه من نجاح . فالإنسان يحيا فى عالم ملىء بالتهديدات ؛ وهو يشعر بأنه مهما تكن درجة « قوته » ، فإن ضربات القدر ، أو عوامل الصدفة ، أو أخطار العالم الخارجى ، قد تجىء فتحبط مشروعاته ، تتسبَّب فى إفساد خططه ، أو تعمل على إعاقة أهدافه ... إلخ . وما دام الإنسان عاجزاً عن تحقيق التوافق المطلق بين « الداخل » و « الخارج » ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى التسليم بأن قُوى العالم الغاشمة المظلمة لا يمكن أن تكون تحت إمْرته تماماً ، وبالتالى فإن « النجاح » لا يمكن أن يكون أمراً محتوماً يسيطر عليه بإرادته ، ويتحكم بحريته فى تهيئة أسبابه وبواعثه . ومعنى هذا أنه ليس للإنسان على « المجهول » يدان ؛ وهذه الحقيقة — وحدها — هى الأصل فى خوف الإنسان من « الفشل » .

بَيْدَ أننا لو تساءلنا ماذا عسى أن يكون هذا « المجهول » الذى نخافهُ ، ونخشاهُ ، ونرهبهُ ، لوجدنا أن « المجهول » قد يعنى — فى نظرنا — « الغيب » ، أو « المستقبل » ، أو « القدر » ، أو « المصير » ، أو « الصدفة » ، أو « الاتفاق » ... إلخ. وأيًّا ما كان المعنى الذى ننسبه إلى هذه الكلمة ، فإن من المؤكد أن الجانب الأكبر من خوفنا من « الفشل » ، راجعٌ إلى خوفنا من « المجهول » ! وآية ذلك أننا نحيط

المستقبل بأغلفة سحرية من الأساطير ، وعندئذ لا نلبث أن نقع فريسة لميثولوجيا « المجهول » : La mythologie de L'inconnu ، وكأنَّ ثمة قوة غَيْبية تأبى إلَّا أن تقاوم رَغَباتنا ، وتناهض مشروعاتنا ، وتعمل على إحباط غاياتنا ! وحينما يتوهم الإنسان أن الكون بأسره لا يمثل سوى مجموعة من « الأخطار » أو « التهديدات » menaces ، فهنالك قد يتخذ « الخوف من المجهول » طابع الخوف الطبيعي من عدوّ شرس لا يكنّ للإنسان سوى البغضاء والعداء ! وينسى الإنسان — أو يتناسى — أن « الخارج » لا يمكن أن يكون مصدر رعب وفزع ، اللهمّ إلَّا إذا جاء « الداخل » فاستسلم له تماما ، ووقع تحت سيطرته نهائيا ، دون أن يحاول تأويله أو تفسيره أو تغييره أو حتى مجرد العمل على « تقديم قراءة جديدة له » une nouvelle lecture (على حد التعبير الفرنسي) ! والواقع أنه مهما تكُنْ ضَرَبات القدر ، أو عثرات الحظ ، فإن الإنسان لا يمكن أن يكون مجرد ألعوبة فى يد ذلك « المجهول » الذى يخافه ويرهبه ! ونحن نخاف الفشل — فى كل لحظة — ولكننا نعلم — فى الوقت نفسه — أن نجاحنا رهنٌ بمدى قدرتنا على تحويل « العائق » إلى « واسطة » . ومهما يكن من أمر تلك الأحداث التى يُخبِّئها لنا المستقبل ، أو المجهول ، أو الغيب ، فإن من المؤكد أنه لا بد للإنسان دائما من أن يظل سيد المعنى ، بحيث يكون هو المتحكم فى دلالات الأحداث ! وطالما بقيت الذات البشرية قادرة على المقاومة ، بل طالما رفضت الاستسلام (سواء أكان ذلك أمام العذاب ، أم أمام الهزيمة ، أم أمام الموت ... إلخ .) فلا بد من أن تبقى هى المتحكمة فى « المعانى » ، المسيطرة على « الدلالات » . وليس أمعن فى الخطأ من أن يتوهم الإنسان أن الفشل ، أو النجاح ، أو السأم ، أو الغبطة ، أو اليأس ، أو الأمل « وقائع » تُقدم إليه « من الخارج » ، وكأنما هى مجرد « نتائج » قد ترتبت على بعض « الأحداث » ، فى حين أن شيئا لا يمكن أن يحدث لنا إلَّا بمقتضى حركتنا الذاتية وقبولنا الشخصىّ ! ومن هنا فإن « الخوف من الفشل » قد يكون — فى بعض الأحيان — إرهاصاً بالفشل ، واستسلاماً خفيًّا ينطوى على معانى الهزيمة أو الإقرار بالهزيمة ! وإلَّا ، ففيمَ الخوف من الفشل ، ونحن نعلم أن أقسى الأحداث التى قد يجيئنا بها المستقبل ، وأقصى المحن التى يمكن أن يبتلينا بها القدر ، لا يمكن أن تكون أكثر من مجرد « تَحْذيرات » تدعونا إلى معاودة النظر فى خططنا ومشروعاتنا ، وتذكرنا بضرورة مراجعة أهدافنا وغاياتنا ؟ بل ، ألا يحدث — فى كثير من الأحيان — أن يكون « الفشل » مجرد تبديد لبعض الأوهام ، أو تصحيح لبعض الأخطاء ، دون أن يكون له طابع « الإحباط » أو « الهزيمة » ؟!

هل من صلة بين « الخوف من الفشل » و « الشعور بالعجز » ؟

... على أن الخوف من الفشل قد يكون — فى بعض الأحيان — مجرد عَرَض من أعراض الشعور بالعجز أو الإحساس بالنقص . وآية ذلك أنه حينما يتزايد إحساس الفرد بحالة الخطر ، أو حينما يخيل إليه أن « الخارج » لا بد بالضروة من أن يكون أقوى من « الداخل » ، فهنالك لا بد للخوف من الفشل من أن يكون ثمرة لهذا الشعور بالعجز — بيولوجياً كان أم عقليا أم غير ذلك — . وقد شرح لنا فرويد معنى الخطر وعلاقته بهذا الشعور فكتب يقول : « إن حالة الخطر تتكون من تقدير الشخص لقوته بالنسبة إلى مقدار الخطر ، ومن اعترافه بعجزه أمامه — عجزا بدنيا إذا كان الخطر موضوعياً ، وعجزا نفسيا إذا كان الخطر غريزياً .. »[1] وفرويد يوضح لنا هذا المعنى بتحليله لبعض مخاوف الأطفال ، فيقرر أن الطفل الذى يشعر بالخوف حينما تتركه أمه ، إنما يخاف فى الحقيقة من عدم القدرة على إشباع حاجاته ورغباته التى كانت تقوم الأم بإشباعها . ومعنى هذا أن شعور الطفل بالعجز — فى هذه الحالة — مع شوقه فى الوقت نفسه لأمه ، هو العامل الرئيسى المسبب لخوف الطفل . وفى هذا يقول فرويد : « إن الموقف الذى يعتبره الطفل خطراً ، والذى يريد أن يحمى نفسه منه إنما هو حالة عدم الإشباع ، وزيادة التوتر الناشىء عن الحاجة ؛ وهى حالة يكون فيها الطفل عاجزاً . »[2]

وليس من شك فى أن هذا الشعور بالعجز يختلف باختلاف مراحل الحياة ، ويتغير مضمون حالة الخطر نفسها (كما أوضح لنا فرويد — بالتفصيل — فى كتابه المعروف باسم « القلق ») ، ولكن المهم أن الكثير من الناس يظلون أطفالًا فى سلوكهم إزاء الخطر ، فيستجيبون لحالات الخطر القديمة كما لو كانت قائمة بالفعل ، دون أن ينجحوا مطلقاً فى التغلب على العوامل القديمة للخوف والقلق ... وإذا كان فرويد يطلق على أمثال هؤلاء اسم « العصابيين » ، فذلك لأنه يرى أن خوفهم من الفشل قد استحال إلى « خوف مَرَضى » . وليس يعنينا أن نتوقف عند نظرية فرويد التى ترجع الخوف والقلق إلى الإحباط والحرمان الجنسى ، وإنما حسبنا أن نقول إن معظم المخاوف المرضية لا تقف

(١) سيجموند فرويد : « القلق » ترجمة د . عثمان نجاتى ، مكتبة النهضة المصرية ، ١٩٥٧ ، الفصل الحادى عشر ، ص ١٨٦ — ١٨٧

(٢) المرجع السابق ، الفصل الثامن ، ص ١٣٨ — ١٣٩

عند الخوف من الفشل ، بل هي تمتد أيضاً إلى مخاوف وهمية يحاول المرضى أنفسهم تفسيرها بقولهم إنهم يخافون من الجنون ، أو يخافون من الموت ... إلخ .

ومهما يكن من شيء ، فإن « الخوف من الفشل » (سواء أكان له ما يبرره موضوعياً ، أم كان مجرد وهم عصابيّ يرجع إلى أسباب نفسية محضة) لا بد من أن يقترن بحالة خطر يشعر معها الفرد بعجزه أو نقصه ... وكثيراً ما يحاول الفرد التغلب على هذا الشعور بأساليب دفاعية ملتوية ، فنراه يلتجئ — مثلا — إلى « مذهب القضاء والقدر » Le fatalisme لكي يحتمي ضد خطر الحدث (أو الأحداث) باللجوء إلى قوقعة الجبرية الآمنة ، أو نراه يلتمس في « الاستسلام » résignation و « التشاؤم » تعبيراً عن قدرته على الاستبصار بالأحداث ، واثقاً من أنه يعرف — سلفاً — أنه لا بد للأمور من أن تجرى على أسوأ نحو ممكن ! ولو قُدّر للأمور أن تتحسن ، لكان ذلك كسبا لم يكن في الحسبان ، وأما لو قدّر لها أن تسوء ، لكان عزاؤه أنه استطاع سلفاً أن يتنبأ بكل شيء ! وفي كل هذه الأحوال ، نرى الفرد يسلك سلوك النعامة التي تخفي رأسها في الرمال ، حتى لا ترى العدو الذي يهددها ، أو الخطر الذي يحيط بها ! صحيح أن « الخوف من الفشل » هو — في أصله — شعور زائد بحالة الخطر ، ولكن المحاولات التي يبذلها الإنسان — عادة — في سبيل التخلص من هذا الشعور المتزايد بالخطر ، قد تستحيل في بعض الأحيان إلى محاولات فاشلة ، تتنكر لواقع الخطر ، وكأن أصحابها لا يريدون أن يروا الواقع على ما هو عليه ، لأنهم يلتمسون في « الوهم » ملاذا لإشباع حاجتهم إلى الشعور بالأمن . وهكذا نرى أن « الخوف من الفشل » كثيراً ما يتحكم في سلوك الفرد ، خصوصاً حين يُشعره بنقصه ، إزاء حالة الخطر التي تهدده باستمرار ...

الخوف من الفشل : خوف من الحياة ، وخوف من التفرد :

وقد يكون من الطريف — في هذا الصدد — أن نشير إلى بعض نظريات سيكولوجية أخرى يربط أصحابها « الخوف من الفشل » بأنماط أخرى من « الخوف » ، كالخوف من « الحياة عند رانك Rank ، والخوف من « التفرد » عند إريك فروم Fromm . والخوف من الحياة — عند رانك — هو قلق من التقدم والاستقلال الفردي ؛ وهو يظهر عند احتمال حدوث أي نشاط ذاتي للفرد ، وعندما تريد إمكانياته أن تخلق ابتكارات جديدة أو تعمل على إيجاد تغييرات جديدة في شخصيته ، أو عندما يريد الفرد أن يكوّن

علاقات جديدة مع الناس . ويظهر القلق فى هذه الحالات : لأن تحقيق هذه الإمكانيات يهدد الفرد بالانفصال عن علاقاته وأوضاعه السابقة .[١]

وبهذا المعنى يكون الخوف من الحياة مجرد « خوف من الانفصال » : Separation أو « خوف من التفرد » : Individuation . وعلى حين أن من شأن الفرد — فى الأصل — أن ينزع نحو استعادة الوحدة فيما بينه وبين بيئته ، نجد أن خبرة التقدم والوعى تجىء فتهدده بالانفصال عن تلك البيئة ، وبذلك يكون « الخوف من الحياة » مجرد جزء من الاستقلال والاعتماد على الذات ...[٢]

وأما الخوف من « التفرد » — عند إريك فروم — فهو عبارة عن جزء من الحرية ، وخوف من مخاطر الحياة الفردية . والواقع أن الطفل يقضى فترة طويلة من فترات حياته ، معتمداً على والدته « وهذه الفترة التى تقترن بإحساس الطفل بالأمن هى التى تقيله ببعض القيود الأولية ، وتجعله يحنّ باستمرار — حتى بعد نموه وترقيه — إلى الاحتماء بأمن الحياة الدافئة فى أحضان الأمومة ! وليس « التفرُّد » — فى رأى فروم — سوى تعبير عن تزايد نمو الطفل ، بحيث يزداد تحرره من الاعتماد على الوالدين ، ويتحقق له — بالتالى — نوع من الخلاص أو النجاة من القيود التى كانت تربطه بكل من الأب والأم . ولكن ، لما كان اعتماد الطفل على الأبوين ، وارتباطه بهما عن طريق تلك القيود الأولية ، مظهرين من مظاهر إحساسه بالأمن وشعوره بالانتماء إلى الجماعة ، فليس بدعاً أن يجىء نمو الشخصية ، واتجاهها نحو الاستقلال الذاتى ، فيهددان هذا الشعور بالأمن ، ويولّدان ضرباً من الإحساس بالعجز والقلق . « وطالما كان الإنسان جزءاً من العالم ، وغير مدرك لإمكانياته ومسئولياته ، فإنه لا يكون بحاجة إلى الخوف . وأما عندما يصبح الفرد مستقلا ، فإنه يقف — عندئذ — بمفرده فى مواجهة العالم الملىء بالمخاطر والقوى الخارقة ، ولا يلبث حينئذ أن يشعر بالعجز والقلق . »[٣]

---

(١) د . عثمان نجاتى : ترجمة عربية لكتاب « القلق » لفرويد ، مقدمة المترجم ، القاهرة ، ١٩٥٧ ، ص ٣٤

(٢) Ruth. L. Munroe: "Schools of Psychoanalytic Thought", N. Y., Holt, 1955, pp. 580 - 581.

(٣) E. Fromm: "Escape from Freedom", New-York, Rinehart, 1941, p. 29.

(وارجع أيضا إلى مقدمة د . عثمان نجاتى لكتاب « القلق » ، ص ٤٣ — ٤٤) .

والحق أن خوف الإنسان من الفشل كثيراً ما يكون تعبيراً عن خوفه من الحياة ، بما يجيء معها من معانى التفرد ، والحرية ، والاستقلال ... إلخ . ونحن نعلق أهمية كبرى على «النجاح» فى الحياة : لأننا نتوهم أن «الحياة» لا تعنى شيئاً بدون ذلك «النجاح» الذى يكفل لنا «الشعور بالرضا» أو الإحساس بالقيمة الذاتية . ولكننا نشعر — فى الوقت ذاته — بأن عملية الصراع من أجل النجاح لا بد من أن تضعنا وجهاً لوجه أمام القوى الطبيعية من جهة، والظروف الاجتماعية من جهة أخرى ، ومن ثم فإننا نشعر بأننا معرضون للفشل — فى كل لحظة — نظراً لأننا لسنا — وحدنا — الذين نفصل فى مصيرنا لأنفسنا وبأنفسنا ! ومع ذلك، فإننا لا نجد بداً من التسليم بأن الحياة تضطرنا إلى التفرد، والحرية ، والاعتماد على الذات ؛ وهذه كلها قد تزيد من حدة شعورنا بالعجز أو النقص أو القصور، ومن ثم فإننا لا بد من أن نخشى المستقبل، ونرهب المجهول، ونخاف من الفشل ! وقد تكون كلمة «الفشل» — فى قاموس القيم البشرية — مجرد تعبير عن انعدام ثقة الإنسان فى نفسه، أو افتقاره إلى الإحساس بقدرته الذاتية، أو خوفه من مواجهة الحياة لحسابه الخاص ! وتبعاً لذلك فإن «الخوف من الفشل» قد يكون مجرد مظهر لشعور الفرد بوطأة التفرد ، وفداحة الحرية ، وعبء المسئولية، وخطورة «الموقف البشرى» !

هل يكون الخوف من الفشل عَرَضاً من أعراض السعى وراء النجاح ؟

إن الفرد — فى الكثير من المجتمعات الرأسمالية الحديثة — قد أصبح يحرص أكثر ما يحرص على « النجاح » ، ومن ثم فقد صار حرصه البالغ على « النجاح » سبباً فى خوفه المستمر من « الفشل » . ومعنى هذا أن « الخوف من الفشل » لم يعد سوى مجرد عَرَض مصاحب لتلك الحالة النفسية الأليمة التى يُعانيها الإنسان المعاصر فى سعيه اللاهث نحو الظفر بالشهرة ، والنجاح ، وتقدير الآخرين ! والواقع أن نجاح الفرد لم يَعُدْ رهناً بقيمته الذاتية — على نحو ما تتمثل فى معرفته وقدرته — بل هو قد أصبح رهناً بمدى نجاحه فى بيع شخصيته فى سوق المعاملات الاجتماعية ! وهذا ما عبر عنه إريك فروم بقوله: «إن الفرد — فى المجتمع الحديث — قد أصبح بمثابة بائع من جهة ، وسلعة من جهة أخرى، لأن النجاح فى نظره قد أصبح رهناً بمدى قدرته على الظفر بأعلى سعر ممكن، ثمناً لشخصيته التى يبيعها للآخرين» ![1] ومن هنا فإن « النجاح » — فى الكثير من

---

(١) Eric Fromm: "Man for himself", New-York, Rinehart, 1960, pp. 69 - 70.

المجتمعات الحديثة — لم يعد يعنى اهتمام الفرد بحياته و سعادته ، وحرصه على تنمية ذاته وتحقيق شخصيته ، بل أصبح يعنى اهتمام الفرد باجتذاب انتباه الآخرين واستحسانهم ، وحرصه على الظفر بتقديرهم وإعجابهم . ولا شك أن هذا الاهتمام المفرط بالغير لا يمثل ميلًا اجتماعياً سليماً نحو التعاون مع الآخرين أو مشاركتهم ، بل هو مجرد ثمرة « لعقلية السوق » التى أصبحت تغْلُب على كل تفكير الإنسان الرأسمالى المعاصر . فهذه العقلية القائمة على مبدأ التنافس تجعل من « النجاح » عملية تجارية يقوم بها الفرد فى سوق المبادلات الاجتماعية والمعاملات الاقتصادية ، من أجل الوصول إلى الشعور بقيمته الذاتية من خلال تقييم الآخرين له وتقديرهم لمدى استحقاقه أو جدارته ! ولكن الجدارة هنا ليست رهناً بعمل الفرد أو قُدراته ، بل هى متوقفة على شروط خارجية ليس له عليها يدان ! وحين يشعر الفرد بأن نجاحه متوقف على مثل هذه الاعتبارات الخارجية (التى لا يملك هو نفسه التحكم فيها ، أو السيطرة عليها) ، فهنالك قد تتولد فى نفسه مشاعر الخوف والقلق وانعدام الطمأنينة ... إلخ . ولا غرو ، فإنَّ الفرد الذى يشعر بأن قيمته الخاصة لا تتوقف — أولا وبالذات — على المزايا الشخصية التى يمتلكها ، أو الصفات البشرية التى يتمتع بها ، بل تتوقف على نجاحه فى سوق قائم على التنافس ، وعُرْضَة للتغير المستمر تحت تأثير تقلب الظروف ؛ نقول إن مثل هذا الفرد لا بد من أن يجد نفسه نهباً لحكم الآخرين عليه ، وتقييمهم له ، وكأن تقديره لذاته (Self - esteem) هو مجرد انعكاس لتقدير الآخرين له ! ومعنى هذا أن رغبة الفرد العارمة فى النجاح لا بد من أن تقترن بضرب من الخوف البالغ من الفشل ، خصوصاً حين تجيء « تقلبات السوق » فتصبح هى المعيار الأوحد للحكم على قيمة الفرد ! وليس الشعور بالنقص ، والإحساس بعدم الطمأنينة ، والخوف المستمر من الفشل ، سوى أعراض مصاحبة لهذا السعى اللاهث وراء النجاح (فى المجتمعات الرأسمالية الحديثة بصفة خاصة) .

وقد لاحظ بعض علماء النفس المحدثين أنه حينما يصبح لسان حال الفرد : « إننى على نحو ما تريدون لى أن أكون » : « I am what you desire me » بدلًا من أن يكون لسان حاله : « إننى عين ما أعمل » : « I am what I do » فهنالك لا بد للفرد من أن يشعر باغترابه عن ذاته ، إذْ لا يصبح المهم عنده أن يحقق ذاته ويستخدم قدراته ، بل أن يبيع نفسه أو يحيلها إلى مجرد سلعة ! ومعنى هذا أن المفهوم الرأسمالىّ للنجاح كثيراً ما يزعزع من إحساس الفرد بهويته أو ذاتيته : إذ لا يعود هذا الإحساس مرتبطاً

بشعور الفرد بقدراته ، بل يصبح وثيق الصلة بحكم الآخرين عليه (أو رأى الغير فيه) ! وهكذا تجيء أحاسيس الإنسان بالشهرة ، والنجاح ، والنفوذ ، والمركز الاجتماعي (إلخ) ، فتحل محل شعوره بذاته ، أو إحساسه بهويته . ومثل هذا الموقف قد يضطره إلى الحرص — بأى ثمن — على استبقاء « الدور » الذى اقترنت شهرته به — فى أعين الناس — فيصبح وجوده عندئذ متوقفاً تماماً على الطريقة التى يحكم بها عليه الآخرون ! وقصارى القول أن خوف الإنسان الحديث من الفشل كثيراً مايقترن بعملية اغترابه عن ذاته ، وانحداره إلى مستوى السلعة التى تباع فى سوق المعاملات الاجتماعية ، وسعيه اللاهث وراء الحصول على الشهرة والنجاح ... إلخ .[١]

هل من سبيل إلى تجاوز معيار « النجاح والفشل » ؟

وهنا قد يحق لنا أن نتساءل : أليس فى استطاعة الإنسان أن يعلو على كل من « النجاح » و « الفشل » ، لكى ينظّم حياته دون خوف من « الفشل » ، ودون تلّهف على « النجاح » ؟ أو بعبارة أخرى ، أليس فى استطاعة الإنسان أن يحكم على حياته (وحياة الآخرين) بمعيار آخر غير معيار النجاح والفشل ؟ بل ، ألا تدلنا التّجربة — أحياناً — على أنه قد يكون ثمة « نجاح » أشرف منه الفشل ، كما أنه قد يكون ثمة « فشل » أسوأ منه النجاح ؟ الواقع أننا نلاحظ — فى بعض المجتمعات — أن مفهوم « النجاح » قد أصبح يقترن فى أذهان الكثيرين بمعانى الحصول على الثروة ، والتمتع بوفور الصحة ، والظفر بالشهرة والأمجاد ، والحظوة بقلوب النساء ! وهذا هو السبب فى أن معظم الناس (فى أمثال تلك المجتمعات) قد أصبحوا يحسدون النجم السينمائى الساطع ، ورجل الأعمال الناجح ، والرجل السياسىّ المتمتع بمركز مرموق ، وكأن « النجاح » رهن بتلك القيم المادية المبتذلة التى لا تكاد تعدو الثروة ، والصحة ، والشهرة ، وكسب ودّ النساء ! وتأبى الحياة إلا أن تظهرنا على أنه مهما يكن من قيمة أمثال هذه « الخيْرات » ، فإن سُلَّم القيم الحقيقى لا بد من أن يعلو على « معيار النجاح والفشل » ، على نحو ما تتصورّه خيالات الطفولة ، وأحلام المراهقين ! وآية ذلك أن عباقرةً من أمثال مَالاَرْميه ، وبوشكين ، وسيزان ، وكافكا ، وبروست ، ونيتشه ، وفان جوخ (وغيرهم) لم يستطيعوا أن يظفروا — فى عصرهم — بمثل هذا

---

(١) Ibid., p. 73.

(وارجع أيضاً إلى مقدمة كتابنا : « المشكلة الخلقية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٩ ، ص ٣٥ — ٣٦)

« النجاح » ، بينما ظفر غيرهم — من غير ذوى المواهب — بشهرة كبيرة ونجاح مرموق ! ولا غرابة — بعد ذلك — فى أن يكون « النجاح » أحياناً عَلَماً على « الفشل » : بدليل أن كثيراً من الممتازين قد عاشوا مغمورين ، بينما حظى بالشهرة غيرهم من الفاشلين أو أهل المواهب الصغرى !

صحيحٌ أنه قد يكون من الصعوبة بمكان — على أى إنسان كائناً من كان — أن يقاوم الرغبة فى « الوصول » ، والحرص على الظفر « بالشهرة » ، والنزوع نحو بلوغ « مكانة اجتماعية » مرموقة ، ولكن من المؤكد أن الشرط الأول للحياة الأخلاقية الصحيحة هو رفض « الوصولية » بكافة صورها ، ولَفظُ « الشهرة » بكل مستلزماتها ، ونَبذ المكانة الاجتماعية التى لا تقوم إلا على معيار النجاح المادىّ الصرف . ولسنا نعنى بذلك أنه لا أهمية على الإطلاق لحكم الآخرين علينا ، أو أنه لا قيمة — ألبتة — للصورة التى يعكسها لنا الوسط الاجتماعى عن شخصنا (أو لشخصنا) ، بل كل ما نعنيه هو أن النجاح الحقيقى لا يمكن أن يقاس بأمثال هذه الأحكام الجماعية التى قد لا تخلو من نزق أو سطحية أو تهافت ! وحينما يتقبل الإنسان بعض « المعانى الجاهزة » من المجتمع الذى يعيش فى كنفه ، أو البيئة التى يحيا بين ظهرانيها ، فإنه سرعان ما ينظر إلى نفسه بعيون الآخرين ، دون أن يدرى أن الأصوات التى تصفّق له اليوم ، قد تعود فتصفر له غداً ! والحق أن وفاء الإنسان للقيم ، وإخلاصه لنفسه بوصفه صاحب رسالة ، إنما هما المعياران الوحيدان للنجاح الحقيقى الذى طالما أحرزه عظماء البشرية ، إن لم يكن فى حياتهم ، فبعد مماتهم ! وليس من شك فى أن « الأصالة » الحقيقية لا يمكن أن تقاس بمعيار النجاح والفشل ، فضلًا عن أنها لا يمكن أن تقْنَع بأحكام الناس القائمة على نظام الأشياء (لا نظام القيم) ، فليس من الغرابة فى شىء أن نراها — أحياناً — تزيد من بُعْد المسافة التى تفصلها عن الواقع الاجتماعى الراهن . وربما كان من بعض سمات الأبطال والعظماء والعباقرة أنهم يظلون دائما مخلصين لذلك القانون الأخلاقىّ الذى يحرّم عليهم « الوصول » ، وكأنهم يعتقدون أن كل من يحكم على نفسه بأنه قد أصبح « واصلًا » ، فقد سجَّل على نفسه « الفشل » ! فالأصالة الحقيقية هى تلك التى تأبى التسليم بوجود كلمة نهائية ، وترفض وهم « الوصول » أو « التحقق » أو « الاكتمال » ، واثقة من أنه ليس ثمة معركة قد تم كسْبها

تماماً ، كما أنه ليس ثمة معركة قد خُسِرَتْ نهائيا ! وطالما كان هناك نشاط إبداعى يتحقق عن طريقه امتداد الحياة البشرية ، واتساع رقعة القيم الإنسانية ، فلن تكون الكلمة الأخيرة لمعيار النجاح والفشل (على المستوى الشخصى أو الاجتماعى) ، بل ستكون الكلمة الأخيرة (إن كان ثمة مثل هذه الكلمة) لإيمان الإنسان بالقيم ، وثقته فى ذاته بوصفه حامل القيم ، ووفائه للحياة وأسباب الحياة ...

الفصل الثامن

الخوف من الشيخوخة

قد يكون الخوف من الشيخوخة صورة من صور الخوف من الفشل : فإن الشيخوخة مظهر من مظاهر انحلال الحياة ، وإدبار الشباب ، وهجوم المرض ، ودنوّ الموت ! ونحن نخاف الشيخوخة لأننا نخشى أن تكون هذه المرحلة الأخيرة من مراحل الحياة إيذاناً بالفشل ، وانحداراً إلى هاوية الفناء ! وقد حاولت الكاتبة الفرنسية الوجودية سيمون دى بوفوار ، فى كتاب حديث لها بعنوان « الشيخوخة » ، أن تصف لنا تلك التجربة الأليمة التى يعانيها الإنسان حين يشعر بأنه قد أصبح قاب قوسين أو أدنى من الموت ! ونحن نعرف كيف أبرز فلاسفة الوجودية دور « الوعى الجسمانى » فى تنمية « شعور الإنسان بذاته » ، فليس بدْعاً أن نراهم يهتمون بدراسة شتى الخبرات المعاشة التى تقترن بهذا « الوعى الجسمانى » عبر المراحل المختلفة من العمر . وإذا كان اكتشاف الطفل لذاته لا يكاد ينفصل عن اكتشافه لبدنه ، فإن رؤية الرجل المسنّ (أو الشيخ الطاعن فى السنّ) لأمارات الشيخوخة التى قد تبديها له « المرآة » قد تمثّل — أحياناً — حَدثاً خطيراً فى حياة الإنسان .

والحق أن لتجربة المرآة دوراً كبيراً فى حياة الموجود البشرى : فإنّ هناك صلة وثيقة بين رؤية الطفل لنفسه فى المرآة من جهة ، وتعرُّفه على ذاته أو معرفته لنفسه من جهة أخرى . وقد يكون الإنسان — من بين جميع الكائنات — الكائن الوحيد الذى يعرف صورته بوصفها كذلك ، إن لم نقل بأنه الموجود الوحيد الذى يهتم بالصور ويشغل نفسه بها ، فضلا عن أنه الموجود الوحيد الذى يعرف نفسه من خلال صورته . ومعنى هذا أن العلاقة وثيقة بين تجربة المرآة من جهة ، والشعور بالهوية (أو الذاتية) من جهة أخرى . ولعلّ هذا هو السبب فى أن إحساس المرء بالشيخوخة كثيراً ما يقترن — خصوصاً لدى المرأة — برؤية صورته (أو صورتها) فى المرآة ، وكأن الإنسان لا يهرم إلّا « من الخارج » (Par le dehors) ، دون أن يكون قد شعر بذلك « من الباطن » ، أو دون أن يكون قد استشعر ذلك التغيُّر فى صميم حياته الباطنية ! وقد روَى لنا الكاتب الفرنسى المعاصر فرنسوا مورياك أنه كاد يُذْهَل حينما رأى صورته

— لأول مرة — على شاشة السينما ؛ فما كان يظن أنّ ذلك الشيخ العجوز الذى كان يجلس فى صالونه هو فرنسوا مورياك ! ولم يكن شكل ذلك الرجل — وحده — هو الذى أذهَلَه ، بل لقد كانت نبرات صوته أيضاً مثار دهشة كبيرة له !! ؛ وإلّا ، فهل يكون هذا الشيخ الهمّ الطاعن فى السنّ هو أنا ؟ »[١]

لماذا يرفض الإنسان « شهادة المرآة » ؟

والواقع أننا — لحسن الحظ أو لسوئه — نميل دائماً إلى رفض شهادة المرآة ! وقد يكون السبب فى ذلك أن هناك — فى العادة — ضرباً من البوْن أو المسافة بين « المعطيات البيولوجية » الماثلة لدينا بالفعل من جهة ، والوعى المتوافر لدينا عن تلك « المعطيات البيولوجية » من جهة أخرى . ومعنى هذا أننا قد نرفض شهادة المرآة : لأننا نشعر بهويتنا عبر تجاربنا الوجودية السابقة ، فيخيل إلينا أننا ما نزال ذلك « الشاب » القوىّ المتوثّب الذى كُنّاهُ فى مرحلة سابقة من مراحل العمر ، وكأنَّ من شأن الشعور بالهوية Identité أن يجعلنا نرى أنفسنا عبر « الذاكرة » ، لا « المرآة » !

وربما كان من بعض أفضال الله على البشر ، أنه جعلهم لا يرون أنفسهم كما يرون الآخرين ، أو كما يراهم الآخرون ! فنحن نرى علامات الشيخوخة ترتسم على وجوه الآخرين ، بينما لا يخطر على بالنا أنهم هم أيضا يلمحون على وجوهنا تلك الخطوط العميقة الغائرة التى خلفها الزمان ! وقد تشاء الظروف أن يلتقى المرء — بعد غياب طويل — برفيق من رفاق الصبا ، فإذا به لا يكاد يصدق أن هذا الشيخ الذى جلل الشيب رأسه هو ذلك الشاب المتوثب الذى كان وجهه يفيض حيوية وانطلاقا !

وقد نعود إلى « المرآة » نلتمس لديها الإجابة على هذا السؤال المرير : « أترانا نحن أيضا قد تجاوزنا ربيع العمر ؟ » ، ولكننا — فى معظم الأحيان — قلما نفهم لغة المرآة ، أو — على الأصح — قلما نجد فى نفوسنا استعداداً لفهم تلك اللغة !

وقد نميل إلى التفرقة بين « شباب الشيوخ » و « شيوخ الشباب » ، فنعزى أنفسنا بأننا حتى إذا كنا قد تجاوزنا فترة الشباب ، فإننا مع ذلك ندخل فى عداد « شباب الشيوخ » ، ونطرب لقول القائل بأن « العمر الحقيقى للإنسان إنما هو العمر الذى تشهد به عروقه » ، لا العمر الذى سجلته شهادة الميلاد !

---

(١) Cf. G. Gusdorf: "Traité de Métaphysique", Colin, 1956, p. 228.

الشيخوخة خريف الحياة !

... ولكن خريف الحياة سرعان ما يطيح بأوراق عمرنا ورقة بعد أخرى ، فإذا بنا نشعر بأوصاب الشيخوخة وقد أخذت تدبّ فى أعماق قلوبنا ، وإذا بنا ندرك — على حين فجأة — أنه لم يعد فى وسعنا سوى أن نهبط فوق منحدر الحياة ! وينظر المرء إلى ماحوله ، فإذا به يجد أبناءه قد أصبحوا رجالاً ناضجين ، وإذا به يرى تلاميذه قد صاروا بدورهم أساتذة ، وإذا به يلمح على وجوه الآخرين ماينطق باحترامهم لشيخوخته ! وعندئذ قد لا يملك المرء سوى الاعتراف بأنه قد قطع الجانب الأكبر من أشواط الطريق ، وأنه ليس عليه سوى انتظار الخاتمة الأليمة التى تجىء فتضع حدا لهذا السير المتواصل الملىء بالنصب والعناء ....

ولكن ما هى الشيخوخة ؟!

وهنا قد يلح علينا هذا السؤال : « ماذا عسى أن تكون الشيخوخة ، فى الواقع ونفس الأمر ؟ » هل تكون الشيخوخة هى وهن الجسم ، وضعف الأعضاء ، والعجز عن أداء بعض الأعمال ؟ أو بعبارة أخرى : هل تكون الشيخوخة مجرد « ظاهرة بيولوجية » ؟ وإذا صح هذا ، فهل يكون الشيوخ محرومين تماما من كل قوة بدنية ، عاجزين تماما عن الاستمتاع بأية لذة جسمية ؟

ولماذا نجد لدى بعض الشبان الذين يتمتعون بكامل قواهم الجسمية — فى أحيان كثيرة — خوفا غير عادى من الشيخوخة ؟..

الخوف من الشيخوخة ليس وقفا على الشيوخ :

كل تلك أسئلة قد عنى بالإجابة عليها علماء النفس ، خصوصا وقد دلتهم التجربة على أن « الخوف من الشيخوخة » ليس وقفا على بعض الرجال المتقدمين فى السن ، بل هو قد يمتد أيضا إلى نفوس بعض الشباب . وربما كان منشأ هذا الخوف اعتقاد هؤلاء الشباب بأن وهن القوى الجسمية مرتبط بضعف عام فى الشخصية ، وانحلال تام للقوى الانفعالية والذهنية .

الشيخوخة لا تمس الشخصية :

ولكن هذه الفكرة — فيما يقول عالم النفس المعاصر إريك فروم Erich Fromm - لا تخرج عن كونها محض خرافة : فإن الشواهد كثيرة على أن الضعف الجسمى لا يمس فى شىء صميم بناء الشخصية . وقد يكون الأصل فى هذه الفكرة هو ميل الحضارة الآلية الحديثة إلى المبالغة فى تأكيد قيمة بعض المزايا التى يتمتع بها الشباب ؛ كالسرعة ، والقابلية للتكيف ، والقوة الجسمية ... إلخ فنحن نعيش فى مجتمعات متحضرة تعلق أهمية كبرى على التنافس ، والنجاح ، والكسب المادى ، ولا تكاد تهتم بتطور الفرد ، وترقى الشخصية ، وتكامل الخلق ؛ ولكننا لو دققنا النظر قليلا لتحققنا من أن الشخص الذى يحيا حياة مثمرة منتجة ، قبل بلوغه سن الشيخوخة ، لن يصاب بأى انحلال نفسانى أو أى اضطراب عام فى بناء الشخصية : لأن السمات الذهنية والوجدانية التى عمل على تنميتها فى نفسه خلال تطوره الحيوى عبر حياة مثمرة منتجة لا بد من أن تستمر فى النمو والترقى ، على الرغم من كل وهن جسمى . وأما الشخص الذى لم يكن فى شبابه منتجا Productive ، فإن الضعف الجسمى الذى يقترن عادة بالشيخوخة لن يكون من شأنه سوى أن يجلب له الانحلال التام فى الشخصية ، نظرا لأن القوة الجسمية عنده إنما كانت هى المنبع الرئيسى لشتى مظاهر نشاطه ، فلا بد للضعف الذى يصيبها من أن ينسحب بالضرورة على شخصيته العامة بأسرها !

الدلالة النفسية للخوف من الشيخوخة :

والواقع أن الخوف من الشيخوخة إنما هو فى جوهره تعبير عن إحساس المرء بأنه لم يستطع أن يحيا حياة منتجة ، وبالتالى فإنه رد فعل يقوم به ضمير الفرد ضد عملية « التشويه الذاتى Self - mutilation التى مارسها فى نفسه ! وإذا كانت هناك علاقة وثيقة بين « الخوف من الموت » و « الخوف من الشيخوخة » ، فذلك لأن جزع الإنسان من الموت هو فى صميمه جزع من الفشل : فشل الإنسان فى تحقيق ذاته وإنجاز حياته ، وأداء رسالته . ومعنى هذا أن خوفنا من الموت إنما هو فى صميمه تعبير عن إحساسنا بالإثم Guilt لما ضيعنا من فرص فى الحياة ، ولما بددنا من قوى وطاقات كان فى إمكاننا أن نفيد منها ، وبالتالى فهو بمثابة اعتراف ضمنى بأننا قد أضعنا حياتنا سدى ! وإذا كان ثمة شىء أشد مرارة على النفس من الموت نفسه ، فهو إحساس المرء بأنه سوف يموت ، دون أن يكون قد عاش حقا ! وكم من أناس يموتون ، دون أن يكونوا قد ولدوا أصلا !

الشيخوخة ومعنى « فوات الأوان » :

والحق أننا إذا كنا نخشى الشيخوخة ، فذلك لأنها قد ارتبطت فى أذهاننا بمعانى التحقيق ، والانتهاء ، وفوات الأوان . فالشيخوخة ــ كما يقول أندريه موروا André Maurois ــ هى الشعور بأنه قد فات الأوان ، وأن اللعبة قد انتهت ، وأن المسرح ــ من الآن فصاعدا ــ قد أصبح ملكا لجيل آخر ! وليس من شك فى أنَّ شعور المرء بأنه قد أصبح « زائدا عن الحاجة » (أو كما يقول الفرنسيون De trop) إنما هو شعور أليم ، خصوصا إذا كانت كل الظروف قد عملت على تنمية إحساسه بقيمته الذاتية ، عبر حياة منتجة مثمرة . وكثيرا ما يلقى الشيوخ من المعاملة ــ خصوصا فى بعض المجتمعات الشابة التى تمجد قيم السرعة والحيوية والحماسة ــ ما يجعلهم يشعرون بأنه لم يعد لهم مكان فى صميم « الحضارة » التى طالما أسهموا فى العمل على خلقها . وأما فى المجتمعات التى تعترف بقيمة الحكمة والخبرة ، كما هو الحال مثلا فى بعض بلدان الشرق الأقصى ، فإن الشيوخ قلما يفقدون « مبررات وجودهم » .

ولعل هذا ما عبر عنه الرسام اليابانى هوكوساى Hokusai على أحسن وجه حينما كتب يقول :

« لقد كان لدىَّ منذ نعومة أظفارى ولع شديد برسم أشكال الأشياء ، وحينما بلغت الخمسين من عمرى كنت قد أصدرت عددا هائلا من الرسوم ، ولكن كل ما أنتجته قبل سن السبعين ليس جديرا بالاعتبار . وحينما بلغت الثالثة والسبعين من عمرى كنت قد تعلمت الشيء القليل عن التكوين الحقيقى للطبيعة والحيوانات والنباتات ، والطيور ، والأسماك . وتبعا لذلك فإن من المؤكد أننى حينما أصل إلى سن الثمانين ، فإننى سأكون قد حققت المزيد من التقدم ، وأما حينما أبلغ سن التسعين ، فإنه سيكون فى وسعى عندئذ أن أنفذ إلى سر الأشياء . وأما إذا قدر لى أن أصل إلى سن المائة ، فإننى بلا شك سأكون قد بلغت مرحلة من الإعجاز . وأما فى سن العاشرة بعد المائة فإن كل ما سوف يخطه قلمى ، حتى ولو كان مجرد نقطة صغيرة أو خط قصير ، لن يكون إلا مخلوقا حقيقيا عامرا بالحياة ... » ! وهذه الكلمات الرائعة التى سجلها قلم الفنان اليابانى فى سن الخامسة والسبعين ، قد جاءت موقَّعاً عليها بإمضاء « الرجل العجوز المصاب بجنون الرسم » !!

أسطورة « الرجل العجوز » !

والحديث عن « الرجل العجوز » يقودنا بالضرورة إلى تلك الأسطورة التقليدية التى ارتسمت فى أذهاننا منذ الطفولة لذلك « المخلوق العجيب » الذى كانوا يخيفوننا به ! إنه « الرجل العجوز » ، ذو الشاربين الطويلين ، واللحية البيضاء ، والعينين الغائرتين ، والظهر المقوس ، والخطى الوئيدة المتثاقلة ، والعصا السميكة يدب بها على الأرض ! وليس من المستبعد أن يكون لهذه « الصورة الأسطورية » تأثيرها اللاشعورى فى خوف الناس عادة من الشيخوخة : فإن « الرجل العجوز » فى نظرهم قد أصبح علما على ذلك « الميت الحى » الذى يسير على قدمين ، وإن كانت إحدى رجليه فى الدنيا والأخرى فى الآخرة ! ولعل هذا هو السبب فى أننا بمجرد ما نشعر بأن قوانا قد أخذت تهن ، أو أن خطانا قد أصبحت متثاقلة ، فإننا سرعان ما نظن فى أنفسنا أننا لم نعد نصلح لشىء ، وأنه لم يعد أمامنا سوى أن نعتزل العالم والناس لكى نحيا على هامش المجتمع . وهكذا ينشأ لدينا الشعور بأن جسدنا قد أصبح بمثابة « المحرك المتعطل » أو « الموتور التعبان » كما نقول عادة ، وعندئذ لا نلبث أن نميل إلى البحث عن الراحة ، وكأننا قد أصبحنا مجرد « أدوات مستهلكة » ، أو « أجهزة متعطلة » لا بد من البحث لها عن قطع غيار !

وليس من شك فى أن هذه الأسطورة التقليدية للرجل العجوز هى التى تملى على الكثيرين من الشيوخ روح عدم الاكتراث ، والميل إلى اعتزال الناس ، والتفكير الزائد فى الذات ، والاهتمام بالبحث عن المال ، والارتداد التام إلى الماضى ، فلا يلبث الواحد منهم أن يستحيل — فى كثير من الأحيان — إلى إنسان فردى ، أنانى ، بخيل ، ممل ! وربما كان هذا هو السبب فى أن صحبة الشيوخ كثيرا ما تصبح حملا ثقيلا ينوء به الشباب ، خصوصا وأنهم لا يكفون عن تكرار قصص واحدة بعينها ، ومقارنة « الجيل الحاضر الفاسد » بجيلهم القديم الطيب !

رجال ممتازون ، فى الثمانين !

ولكن من المؤكد — فيما يقول بعض علماء النفس — أن فى استطاعتنا طرد هذه الأسطورة المشوهة للشيخوخة فى أذهان الناس ، لو أننا بينا لهم أن الرجال الذين يهرمون بسرعة إنما هم أولئك الذين فقدوا مبررات وجودهم ، وأن ما يتعب المخلوق البشرى ويضنيه إنما هو التكاسل والتقاعد والجمود والركود ، لا الحياة المليئة المضطربة ،

والانفعالات العنيفة الصاخبة، والجهود الشاقة المتواصلة، والدراسات الطويلة المستمرة، والأعمال المنتجة المثمرة .. ولقد كان كليمنصو Clemenceau، وجلادستون Cladstone، وتشرشل، وغيرهم، رجالات سياسة ممتازين فى سن الثمانين (أو أكثر)، فكانوا مثارا لإعجاب الناس بذكائهم، ومقدرتهم، وحميتهم، وحماستهم. وقد أثبت لنا هؤلاء أن الشيخوخة هى — بمعنى ما من المعانى — «عادة سيئة»، وأن الرجل المنهك فى عمله لا يكتسب مثل هذه العادة، لأنه لا يملك متسعا من الوقت لامتلاكها!

إنتاج الشيخوخة حصادٌ وفير !

وحسبنا أن نرجع إلى تاريخ البشرية لكى نتحقق من صدق ما قاله شيشرون Ciceron قديما من أن «جلائل الأعمال لم تكن فى يوم ما من الأيام وليدة القوة الجسمية، أو الرشاقة البدنية، بل هى قد كانت وليدة المشورة، والسلطة، والخبرة الطويلة، والحكمة الرزينة، وكل هذه المزايا لا تجيء إلا مع الشيخوخة».

فى مجال الفلسفة :

ولم يكن من قبيل الصدفة أن يكتب كَانْت Kant — الفيلسوف الألمانى الكبير — أجمل كتبه (وهو نقد ملكة الحكم) فى سن السادسة والستين، وأن يقدم لنا برجسون Bergson — المفكر الفرنسى الشهير — درته الثمينة: «منبعا الأخلاق والدين» فى الثالثة والسبعين، وأن يطالعنا ديوى Dewey — الفيلسوف الأمريكى العظيم — بكتاب هائل فى «المنطق أو نظرية البحث» فى التاسعة والسبعين، وأن يبدأ المفكر الانجليزى المعروف الفرد نورث وايتهد A.N. Whitehead كل حياته الفلسفية فى سن الواحدة والستين، بعد بلوغه سن التقاعد فى انجلترا، وارتحاله للعمل بأمريكا !

فى مجال الأدب :

وأما فى مجال الأدب، فإننا نعلم أن فولتير Voltaire قد كتب روايته الشهيرة «كانديد» Candide فى الخامسة والستين من عمره، وأن فكتور هيجو Victor Hugo قد كتب أجمل قصائده فى مرحلة متأخرة من حياته، وأن «جوته» Goethe شاعر الألمان الكبير قد قدم لنا فى شيخوخته النهاية الرائعة للجزء الثانى من «فاوست»، وأن بول كلودل Paul Claudel — الروائى الفرنسى المشهور — قد كتب الكثير من رواياته بعد سن السبعين ..

فى مجال الفن :

وأما فى مجال الفن ، فإننا نعلم أن فاجنر Wagner — الموسيقار الألمانى الشهير — قد فرغ من « بارسيفال » Parsifal فى التاسعة والستين من عمره ، وأن مصورين كثيرين من أمثال سيزان Cèzanne ، ورنوار Renoir وبراك Braque ، وبيكاسو Picasso ، وماتيس Matisse وغيرهم ، قد قدموا لنا أعمالا فنية رائعة فى مرحلة متأخرة من مراحل حياتهم .

الشيخوخة ليست بالضرورة مرحلة إجداب :

ولسنا نريد أن نسترسل فى تعداد أسماء العباقرة الذين قدموا للبشرية أعظم إنتاجهم فى مرحلة الشيخوخة ، وإنما حسبنا أن نقول إن الشواهد كثيرة على أن الشيخوخة ليست بالضرورة مرحلة الجدب والإقفار ، بل هى قد تكون أيضا مرحلة خصوبة وإنتاج . ولسنا فى حاجة إلى أن نكون عباقرة حتى لا تستحيل شيخوختنا إلى حياة جمود وركود ، وإنما حسبنا أن نواصل السير فى طريق حياتنا دون يأس أو تقاعس أو خمول ، لكى نجد فى مرحلة الشيخوخة استمرارا طبيعيا لحياتنا المنتجة المثمرة ، وحصاداً وفيراً لجهود طويلة شاقة قمنا بها زارعين ، وغارسين وساقين .. إلخ .

والشيوخ أيضا يذهبون إلى المدرسة ...!

وقد روى عن الفنان العظيم مايكل انجيلو Michel Angelo أنه رُئِى يوما — وكان فى ختام حياته تقريبا — يحث الخطى إلى مرسمه ، فقال له أحدهم : « إلى أين تمضى هكذا سريعا ، وقد غطت الثلوج شوارع المدينة ؟ » . فما كان منه سوى أن أجاب بقوله : « إننى ذاهب إلى المدرسة ، فلابد لى من أن أحاول تعلم شىء قبل أن يفوت الأوان ..! » .

وإنَّ كاتب هذه السطور ليذكر أنه كان يتردد على أروقة جامعة باريس فى شتاء ١٩٤٩ ، حينما كان يمضى إلى أحد المدرجات للاستماع إلى الأستاذ الكبير جان فال Jean Wahl . وذات يوم جلس كاتب هذه السطور على مقعد من المقاعد الرخامية فى ردهة من ردهات الجامعة ، حينما اقترب منه شيخ عجوز قد اشتعل الرأس منه شيبا ، وراح يسأله عما إذا كان قد استمع إلى آخر محاضرة ألقاها الأستاذ فال فى الأسبوع السابق . وكان الكاتب قد سجل هذه المحاضرة بنصها ، فعرضها على محدثه الشيخ ، وأبدى

إعجابه بعمق تفكير هذا الأستاذ .. وعندئذ بادره الرجل العجوز بقوله : « إن الأستاذ قال واحد من خيرة تلاميذى ، وأنا أواظب على الاستماع إلى محاضراته القيمة بانتظام .... » .

وعاد كاتب هذه السطور يسائل محدثه الكريم عن شخصيته ، فما كان منه سوى أن أجابه بكل تواضع : « أنا أندريه لالاند André Lalande » !

وكانت مفاجأة كبرى لكاتب هذه السطور أن يجد نفسه بإزاء أكبر أستاذ فلسفة تتلمذ على يديه أساتذته هو فى مصر ، ولكنه لم يستطع أن يتمالك نفسه إعجابا بهذا الأستاذ الذى شاء له تواضعه أن يعود تلميذاً ينصت إلى محاضرات واحد من تلاميذه ، وكأنما هو مجرد طالب علم صغير ! » .

وإنّا لنعرف جميعا ذلك الحديث النبوى القائل : « اطلبوا العلم من المهد إلى اللحد » ، ولكننا قلما نمضى فى تحصيل العلم بعد سن معينة ، ظنا منا بأنه هيهات لنا أن نحصل شيئا بعد أن تقدم بنا العمر ! وليس المسئول عن هذا التواكل هو ضعف الذاكرة ، أو وهن القوى الذهنية ، أو انعدام الرغبة فى مواصلة البحث ، بل كثيراً مايكون المسئول عنه هو الإحساس بفوات الأوان ! .

هل تكون الشيخوخة هى مرحلة الراحة والفراغ ؟

وهنا قد يعترض معترض فيقول : « إن لكل مرحلة من مراحل الحياة طابعها الخاص : فالصبا أو الشباب هو مرحلة الطلب والتحصيل ، وفترة الرجولة هى فترة العمل والنشاط ، وأما مرحلة الشيخوخة فهى مرحلة الراحة والسكينة . وردنا على هذا الاعتراض أن طبيعة الحياة النفسية للموجود البشرى لا تعرف أمثال هذه التقسيمات : فإن هناك من « الاتصال » أو « الاستمرار » Continuity فى وجودنا مايضطرنا إلى ممارسة قوانا الذهنية والوجدانية والنزوعية فى كل مرحلة من مراحل حياتنا . وقد أثبت الطبيب العالم ألكسيس كاريل Alexis Carrel منذ حوالى ربع قرن من الزمان ، أنه ليس أخطر على الشيوخ من هذا التصور التقليدى للشيخوخة باعتبارها حياة الراحة والفراغ . والسبب فى ذلك أنه لما كانت القيمة الفسيولوجية لسنوات النضج والشيخوخة قيمة ضعيفة (نسبيا) ، فإنه لا بد لنا من العمل على ملء هذه السنوات بضرب من النشاط . وتبعا لذلك فإنه لا بد للرجل العجوز من مواصلة العمل ، بدلا من التقاعد . وليس من شك فى أن كل شيخ يقلع عن العمل ، لن يلبث أن

يجد نفسه عاجزاً عن ممارسة قواه الذهنية والوجدانية والنزوعية ، فالبطالة تقلل من مضمون الزمان الذى يحياه المرء . والفراغ — كما يقول ألكسيس كاريل — أشد خطورة على الشيوخ منه على الشباب . صحيح أن الشيوخ قد لا يكونون أهلا للاضطلاع ببعض الأعمال البدنية الشاقة ، ولكن من المؤكد أن هذا الضعف الجسمى لا يعنى أنهم عاجزون تماما عن القيام بأى نشاط . ولهذا فإنه لا بد للمجتمع من أن يعهد إليهم بالعمل المناسب لهم ، بدلا من أن يتطلب منهم الإقلاع عن كل نشاط ، والارتماء فى أحضان الفراغ . ويمكننا أن نعوض بطء الشيوخ بزيادة نشاطهم السيكولوجى . وحينما تمتلئ حياة الشيوخ بالأحداث الذهنية والروحية ، فهنالك قد تقل سرعة انحدارهم ، إن لم نَقُل بأنهم قد يتمكون من استعادة جانب من حياة الشباب بما فيها من حيوية وامتلاء ..

تجربة الشيخوخة وتجربة الموت :

ويعود صرعى « الخوف من الشيخوخة » إلى الاعتراض ، فيقولون إن كل الشواهد قائمة على أن الصلة وثيقة بين « تجربة الشيخوخة » و« تجربة الموت » . أليس « الموت » هو ذلك الحد الأقصى الذى نصل إليه حينما نسير حتى النهاية فى تلك العملية البيولوجية المستمرة التى يسمونها « عملية الشيخوخة » ؟.. ويشرح لنا الفيلسوف الألمانى ماكس شلر Max Scheler هذه الحقيقة فيقول : « إن طبيعة حياتنا لا بد من أن تتغير تغيراً محسوسا فى كل لحظة : فإن ضغط الماضى ليتزايد علينا ، بينما تتضاءل إمكانيات المستقبل التى ترتسم أمامنا . وهنا يشعر الإنسان بأن حريته آخذة فى التناقص يوما بعد يوم ، كما يتضاءل شعوره بالقدرة على تغيير مجرى حياته ، عن طريق توجيه مستقبله أو التأثير عليه . وحين يسير الإنسان بخطى سريعة نحو الشيخوخة ، فإنه عندئذ لا يفقد شعوره بالحرية فحسب ، بل يفقد أيضا — إلى حد ما — حريته نفسها . فإذا ما استمر انحلال الإنسان ، جاء الموت فوضع حداً لتلك العملية الطبيعية التى تفضى به إلى خاتمة الرحلة ! .

بيد أن شلر فى الحقيقة — كما لاحظنا فى كتابنا « تأملات وجودية » — إنما يخلط بين تجربة الموت وتجربة الشيخوخة . ولكننا لو أنعمنا النظر إلى دلالة الموت فى صميم التجربة البشرية لوجدنا أنها مختلفة كل الاختلاف عن فكرة « الحد الأقصى للتطور الفردى » . وليس من الضرورى أن يجيء الموت بمثابة النهاية الطبيعية لدور الشيخوخة ، بل قد يجيء الموت مبكرا ، فلا يكون قدومه « طبيعيا » . والحق أن المرء

مهدد بالموت فى كل لحظة ، فليس فى استطاعته أن يعد الموت مجرد خاتمة طبيعية لتطوره البيولوجى . وحين يقول المرء إن الموت قريب منه فى كل لحظة : فإنه يعنى بذلك أنه يجهل مصيره ، وأنه ماثل أمام تلك « الإمكانية الواقعة » : إمكانية الفناء . ولعل هذا ما عبر عنه أحد الفلاسفة حينما قال « إن الموت — بمعنى ما من المعانى — إنما هو « الحضرة المستمرة للغياب » !

كلمة أخيرة

وإذن ففيم كل هذا الجزع من الشيخوخة ؟ ولماذا يأبى الإنسان إلّا أن يرى فى مرحلة الشيخوخة ناقوس الخطر يدق منذرا بقرب حلول « ساعة الموت » ؟.. حقا إن موت الشيخوخة قد يبدو لنا بمثابة موت مترقب نستعد له ونتهيأ لاستقباله ، ولكن من المؤكد أنه إذا كان ثمة « تجربة » فى مثل هذه الحالة ، فإنها « تجربة الشيخوخة » ، لا « تجربة الموت » . والشيخوخة — كما يقول سارتر — قلما « تنتظر » الموت (بالمعنى الدقيق لكلمة الانتظار) ، بل هى نحيا فى « الحاضر » ، والحاضر — كما نعلم — سلسلة من « الانتظارات » Attentes و « المشروعات » Projets والآمال . وحينما يجيء الأجل المحتوم فيطوى صفحة الرجل المسن ، فإن هذا الحدَث لا يسوِّغ لنا القول بأن « موته » كان إمكانية خاصة أو حدثا باطنا فى أعماق وجوده !.. وهكذا قد يكون فى وسعنا أن نقول إنه ليس ثمة ما يبرر خوفنا من الشيخوخة ، اللهمَّ إلا أن يكون هذا الخوف مجرد تعبير لا شعوريّ عن إحساسنا الدفين بأننا لم نستطع أن نحيا حياة خصبة ، مليئة ، منتجة ، مثمرة ..

الفصل التاسع

الخوف من الموت

رأينا أن الإنسان يخاف الفشل ، لأن « الحياة » تعني — في نظره — « النجاح » ؛ وهو يريد أن يحيا ، وأن يحيا ناجحاً . ورأينا أيضاً أن الإنسان يخاف الشيخوخة ، لأن « الحياة » تعني — في نظره — « الشباب » ؛ وهو يريد أن يحيا ، وأن يحيا شاباً . وسنرى الآن أن الإنسان يرهب الموت ، لأن « الحياة » تعني — في نظره — الاستمرار في البقاء ، وهو يريد أن يحيا ، وأن يحيا أبداً ! والواقع — كما لاحظ أونامونو — أن « فكرة الموت » تُقِضّ مضجع الإنسان ، وتقلق باله ، وتكاد تلاحقه في حله وترحاله ، حتى أن ضميره ليخفق دائماً بتلك القشعريرة الأليمة التي يسببها له سر الموت ، وما قد يجيء بعده ! « وأنا حين أجد نفسي مستغرقاً في دوامة الحياة — مع ما يقترن بها من هموم ومشاغل — أو حينما أجد نفسي منهمكاً في حديث مشوّق أو في حفلة مسلية ، فإنني لا ألبث أن أكتشف — على حين فجأة — أن الموت يحوم حولي ، ويحلق فوق رأسي ! أستغفر الله ، لا الموت نفسه ، بل شيء أسوأ من الموت : ألا وهو الإحساس بالفناء ؛ وهو ذلك القلق الأسمى الذي ما بعده قلق »[1] !

أجل ، فإن « الخوف من الموت » ليس مجرد خوف عاديّ ، بل هو حصَر أو قلَق angoisse يمتزج في الوقت نفسه بمشاعر الفزع والجزع ، والخشية والرهبة ... إلخ . وإذا كان « قلق الحاضر » هو ما نسميه باسم « المستقبل » ، و « قلق اليوم » هو ما نسميه باسم « الغد » ، و « قلق الغد » هو ما نسميه باسم « ما بعد الغد » ، فإن القلق الأسمى الذي يخيم على الحياة كلها ، إنما هو ما نسميه باسم « الموت » ! وليس « قلق الموت » مجرد قلق بعيد ينتظرنا في آخر الطريق ، بل هو قلق دفين يندسّ في خبايا الشعور ، حتى إننا لنكاد نتذوّق طعم الموت في كل شيء ! ومهما حاولنا أن نتناسى واقعة الموت ، أو أن نعمد إلى التغافل عن فكرة الفناء ، فإننا لا بد — إن عاجلاً أو آجلا — من أن نجد أنفسنا مهمومين بواقعة الموت ، محاصرين بوسواس الفناء ! وعلى

---

(١) Alain Guy: "Unamuno", Paris, Seghers, P. U. F., 1964, pp. 30-31.

حين أن لكل قلق آخر (سواء أكان موضوعه الألم ، أو المرض ، أو العمل ، أو العلاقات الاجتماعية ، أو الروابط العائلية أو غير ذلك) أسبابه المعينة ، وأعراضه المحدّدة ، وطرقه الخاصة فى العلاج ، نجد أن « القلق من الموت » قلق فريد فى نوعه : لأنه قلق لا سبب له سوى الوجود نفسه ، فهو مرض ميتافيزيقى لا علاج له ! « إنها لعنة التناهى » التى تحل بالإنسان منذ ولادته ، وكأنما قد كُتِبَ عليه أن يموت لمجرّد أنه قد وُلِدَ ! وآية ذلك أن الإنسان « يموت » ، لا لأنه « يمرض » أو « يهرم » أو « يُصاب بحادث » ، بل لمجرد أنه « يولد » أو « يعيش » ! والموت حقٌّ على كل إنسان : فإنّ ضرورة الفناء لهى — بمعنى ما من المعانى — ماهية الحياة ! وقد لا تكون هذه الضرورة — فى حد ذاتها — باعثاً على القلق (لأنها ليست ضرورة تجريبية) . ولكن من المؤكد أن الموت هو مصدر كل ضرورة القلق الطبيعية أو التجريبية . فالموت هو الذى يخلع على كل هم طابعه المأساوى ، وهو الذى يمثل «عنصر القلق » فى كل ضيق يلّم بنا . ونحن — مثلًا — حين نجزع لتزايد خفقان القلب ، أو حين نقلق لاضطراب فى وظائف الكبد أو الأمعاء أو غيرها من الأعضاء ، فإن جزعنا أو قلقنا — فى هذه الحالة — يخفى وراءه إمكانية الموت ، دون أن يكون الموت نفسه هو موضوع همّنا أو اهتمامنا (بطريقة مباشرة). والحق أن « قلق الموت » ليس مجرد قلق طبيعى يتركز فى موضوع ما ، وكأنما هو داء يمكن تشخيصه أو تحديد أعراضه ، بل هو قلق ميتافيزيقى لا نعرف له موضعاً ، ولا نجد له باعثاً ، ولا نستطيع أن نطلق عليه اسماً ! إنه قلق لا ينصب على « موضوع » ما ، ولا يتركز حول « شىء » لا بد من عمله ، بل هو قلق على المستقبل نفسه ، أو بالأحرى على حَدَثٍ مقبل ليس للإنسان عليه يدان(١) .!

نحن نخاف « الموت » لأنه المجهول الذى يُحيل « الكل » إلى « لا شىء » !

لقد كان بوسويه يقول : « إن اهتمام الناس بدفن أفكارهم عن الموت قد لا يقل شأناً عن اهتمامهم بدفن موتاهم » . ولعله كان يعنى بهذه العبارة أن خوف الناس من الموت هو الذى حدا بهم إلى التفكير فى تجاهل الموت ، أو العمل على تناسيه . وإلى هذا المعنى نفسه ذهب أيضاً بَسْكال Pascal حين راح يقول : « إنه لما كان الناس لم يهتدوا إلى علاج للموت والشقاء والجهل ، فقد وجدوا أن خير الطرق للتنعُّم بالسعادة هى ألّا يفكروا فى هذه الأمور على الإطلاق » ! ولعلّ هذا أيضاً ما عناه لاروشفوكو la Rochefoucauld

(١) V. Jankélévitch: "La Mort", Paris, Flammarion, 1966, pp. 48 - 50.

حين كتب يقول : « إن ثمة شيئين لا يمكن أن يحدّق فيهما المرء : الشمس ، والموت » ! والواقع أن الإنسان يخاف الموت ، ويخشى الموتى ، ويجزع حتى من مجرّد التفكير فى الموت !وقد يأبى المحتضر نفسه — وهو على فراش الموت — أن يسمع كلمة الموت[١] : فإنه لا يستطيع أن يعى ذاته إلا باعتباره حيّا ، وبالتالى فإنه لا يرتضى لذاته أن يكون نهباً للفناء ، وفريسة لسلطان الموت !

وقد كان شوبنهاور يقول : « إن الحيوان يحيا فى الحقيقة دون أن يعرف الموت ، ومن ثم فإن الفرد فى داخل النوع الحيوانى يتمتع تمتعا مباشراً بكل ما فى النوع من ثبات ، نظراً لأنْ ليس لديه شعور بذاته إلا باعتباره موجوداً لا نهاية له . وأما لدى الإنسان ، فقد ظهر معه بظهور العقل — بمقتضى ارتباط ضرورى — يقين مزعج عن حقيقة الموت . » والحق أن وعى الإنسان بحقيقة الموت ، وخوفه من الموت : عَرَضان من أعراض ذلك الموجود البشرى الذى لا يرتد بأسره إلى « النوع » ، بل يتميز دائماً بفردية نوعية خاصة . وحينما قال هيجل إن الإنسان هو « الحيوان المريض » ، فإنه كان يعنى — على الأرجح — أنه الحيوان الوحيد الذى يعرف أنه يموت ، وإن كان لا يريد — فى الوقت نفسه — أن يكون فريسة للنوع ، بل يريد أن يكون البقاء له باعتباره فرداً ! وقد سبق لنا نحن أن عبرنا عن خوف الإنسان من الموت فى تأملاتنا الوجودية حينما كتبنا نقول : « حينما أفكر فى أننى لا محالة مائت ، وأننى لا بد من أن أموت وحدى ، فإن الجزع يستولى على نفسى ، حتى لأكاد أتصورّ نفسى ميّتا حيا فى أعماق قبر مظلم ساكن ! ولكننى حينما أحاول أن أتصورّ ما هو « الموت » ، فإننى أجد نفسى عاجزاً تماماً عن فهم حقيقة تلك الواقعة الأليمة الرهيبة ، خصوصاً وأننى لا أملك أن أنسب إلى موتى بالذات أى معنى ! إن الموت فى نظرى هو موت الآخرين : لأن الفناء حينما يطوينى ، فإننى لن أستطيع عندئذ أن أتحدث عن موتى ! وما فى الموت من رهبة إنما يجىء من أنه يُسْلمنى تماماً إلى الآخرين ، فأصبح عندئذ موضوعاً يحكم عليه الغير ، وينسب إليه الناس من المعانى ما يشاءون ! والواقع أننى أرى الآخرين يموتون ، فلا تلبث شخصياتهم أن تستحيل إلى « موضوعات » ؛ وهذا التحول نفسه هو عندى مصدر من مصادر رهبتى من الموت ! أجل ، فإننى الآن حيّ أشعر بذاتى ، وأخلق ذاتى

(١) د . زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ ، الطبعة الأولى ، ص ٧٩ — ٨٠

بذاتى ، وأبدع لنفسى من القيم ما أشاء ، فإذا ما دهمنى « الموت » ، استحالت ذاتى إلى « موضوع » ، وأصبحت بجملتى ملكاً « للآخرين »(١) !

... من هنا نرى أن الخوف من الموت تعبير عن تمسُّك الإنسان بالحياة ، وجزعه من المستقبل المجهول الذى ينتظرنا جميعاً فى خاتمة المطاف ! فنحن نشعر بأن الإمكانية الوحيدة التى تبقى لنا — فى آخر الشوط — هى فى صميمها « لا — إمكانية » ! وهذه النهاية الأليمة التى تتهدَّدنا فى كل حين إنما هى التى تخلع على وجودنا الزمانى « ظلالاً مأساوية » تجعل لحياتنا نفسها طعم الرماد ! فالخوف من الموت إحساسٌ ضمنى بضرورة الفشل ، وشعورٌ أكيد بحتمية النهاية الأليمة ! وقد يستطيع الإنسان أن يجد تبريراً للشر ، أو الألم ، أو المرض ، أو القلق ، أو العذاب (أو غير ذلك من صنوف الفشل) ، ولكنه لن يستطيع أن يجد سبباً واحداً لتبرير ذلك الفشل النهائى الأكبر الذى يسمّونه «الموت»! ومن هنا فإن «الخوف من الموت» هو خوف من ذلك المجهول» الذى يستطيع فى طرفة عين أن يحيل «الكل» إلى «لا شيء»!

ونحن نخاف الموت أيضاً لأنه يُسَوِّى بين البشر دون ما اكتراث !

بيد أننا لا نخاف الموت لمجرد أنه « ذلك المجهول » الذى يحيل « الكل » إلى « لا شيء » فحسب ، بل نحن نخشاه أيضاً لأنه يمثل تلك القوة اللاشخصية التى تحيل « الذات » إلى مجرد « موضوع » ! وآية ذلك أن الموت لا يعبأ بالأفراد ، ولا يقيم أدنى تفرقة بين الأشخاص ، بل هو ينسحب على الجميع بدون تمييز ، ويضرب الذوات البشرية — على اختلاف قيمها — بدون أدنى اكتراث ! ونحن نشعر بأنه ليس فى وسعنا أن نقوم ببعض الاحتياطات لتفادى الموت ، أو أن نتخذ بعض الإجراءات للتحامى بأنفسنا عن الفناء : لأن الموت ليس هو المرض أو العدوى أو الشيخوخة أو غير ذلك ، كما أن الفناء ليس هو الإهمال أو التهاون أو التعرض للحوادث أو غير ذلك . وعلى حين أن « ذاتى » — بالنسبة إلىَّ — هى « **الكل فى الكل** » ، نجد أن « الموت » لا يعبأ بتلك « الذات » التى بدونها لا يمكن أن يقوم — بالقياس إلىَّ — أى عالم ، أو أى وجود ، أو أى تاريخ ! صحيح أن « موت الآخر » هو — بالنسبة إلىَّ — مجرد حدث عارض قد لا ألقاه إلَّا بضرب من اللامبالاة أو عدم الاكتراث (لأننى أعلم أن الناس جميعاً يموتون ، وأن الوفاة ظاهرة اجتماعية كالولادة سواء بسواء) ولكن من المؤكد أن

---

(١) المرجع السابق : ص ٦٠ — ٦١ (وانظر أيضا كتابنا « مشكلة الإنسان » الفصل السادس عن « الموت ») .

« موتى الخاص » يمثل مأساة ميتافيزيقية لا أستطيع تجاهلها ، لأنها « نهاية كل شيء : نهاية شاملة حاسمة لوجودى الشخصىّ ، ونهاية للكون كله ، ونهاية للعالم والتاريخ ؛ أجل ، فإن نهاية زمانى الحيوى هى بالنسبة إلىّ نهاية لكافة الأزمنة ، والانحدار إلى هاوية العدم » !(١)

وقد حاول كاتب هذه السطور أن يصف تلك « المأساة الميتافيزيقية » — فى موضع آخر — فكتب يقول : — « لماذا كُتِبَ علىَّ أن أموت وحدى ؟! يخيل إلىّ أنه ليس أقسى على نفس المحتضر من أن يشعر أنه يموت وحده ، وأن العالم مستمرّ من بعده ، دون أن يحفل بغيابه فى كثير أو قليل ! أليس فى الموت وحدة أليمة تزيد من هوله ، وتجعل منه واقعة فردية أليمة ؟. »(٢) . وليس من شك — عندنا — فى أن الموت « مأساة ميتافيزيقية » يحياها المرء على المستوى الفردىّ الصرف ، ولكن العنصر الدرامى فى هذه « المأساة » لا ينحصر فى « الوحدة » أو « الشعور بالوحدة » ، بل هو ينحصر فى ذلك « الطابع اللاشخصى » الذى يتسم به الموت ! وآية ذلك أن الموت لا يفرّق بين ضمير المتكلم، وضمير المخاطب، وضمير الغائب ؛ بل هو يُنْزل ضرباته أينما شاء ، دون أن يكون ثمة معيار يلتزمه فى تفضيل هذا على ذاك ! ومهما كان من أمر اهتمامى بذاتى ، وحرصى على استبقاء وجودى ، فإننى أعلم أنه لا بد للموت من أن يجىء فيهوى بى إلى قاع العدم ، على غير ميعاد ، ودائماً قبل الأوان ! وقد يكون المرء شيخاً طاعناً فى السنّ ، ولكنه حين يموت فإنه لا يموت إلّا مبكراً أو قبل الأوان ! والسبب فى ذلك أنه ليس ثمة تأهب للموت ، أو استعدادٌ له ، بل لا بد لنا من أن نواجه الموت بطريق الارتجال أو على غير استعداد ! ولكنّ أقسى ما نجزع له — فى الموت — أنه يعاملنا معاملة الأغيار ، وأنه يتبع مع الجميع سياسة ديمقراطية تقوم على المساواة المطلقة ! فالموت لا يعرف التمييز بين عباقرة وسوقة ، أو بين علماء وجُهّال ، أو بين شباب وشيوخ ، أو بين عاملين وخاملين ، أو بين أخيار وأشرار .. إلخ . ونحن نعلم أننا لا نموت إلا مرة واحدة ، وأن تجربة الموت — إن كان ثمة تجربة — لن تحدث لنا إلّا مرة واحدة ، ومع ذلك فإننا نشعر بأن العالم لن يكترث — فى كثير أو قليل — بهذه التجربة الميتافيزيقية الشخصية الفريدة التى سوف نعانيها يوماً لحسابنا الخاصّ ! أجل ، فإن الناس الذين

---

(١) V. Jankélévitch: "La Mort", Flammarion, Paris, 1966, pp. 21 - 22.

(٢) د . زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، بيروت ، دار الآداب ، ١٩٦٢ ، الطبعة الأولى ، ص ٦١

سيشهدون موكب جنازتى لن يلبثوا أن ينفضُّوا ، وحركة المرور التى تعطلت بضع دقائق لن تلبث أن تُستأنف ، وساعى البريد الذى يحمل الرسائل سيأتى غداً كالمعتاد ، والناس سوف يمضون فى مشاغلهم ومصالحهم ، كأن لم يحدث شىء على الإطلاق ! والحق أن الجلسة مستمرة ، والحياة لا تعبأ بمن يسقط على الطريق ، و « موتى الخاص » نفسه ليس إلا مجرد « حدث تافه » يتكرر أمثاله آلاف المرات كل يوم ، دون أن تكون له أدنى دلالة فى نظر الآخرين ! وإذن ، فكيف لا يجزع الإنسان لواقعة الموت ، وهو يشعر بأنها الحدث الميتافيزيقى الأكبر الذى يُسَوِّى بينه وبين الآخرين فى طوايا العدم الغُفْل اللاشخصىّ ؟

ولكن ، هل يملك الإنسان أن ينسى « الموت » أو يتناساه ؟

وهنا قد يقول قائل : « إننا لا نعرف ماذا عسى أن يكون الموت ، كما أننا قلما نفكر فيما ينتظرنا بعد الموت ، فليس خوفنا من الموت سوى صورة مقنعة من صور خوفنا من الحياة . » . ونحن نعرف كيف كان اسبينوزا يقول : « إن آخر ما يفكر فيه الرجل الحر هو الموت : فإن حكمته ليست تأملا للموت ، بل تأملا للحياة(١) . » . ولكن ، ألا يحتمل أن يكون اسبينوزا قد كتب هذه العبارة ، لأنه كان يشعر فى قرارة نفسه — مثله فى ذلك كمثل غيره من البشر الفانين — بأن الموت عبودية قد فُرضت على البشر أجمعين ، وبالتالى فإنه كان يفكر هو نفسه فى الموت ، كما كان يقصد من وراء حديثه هذا عن الموت التحرر من تلك الفكرة الأليمة ؟ ولماذا لا نقول إن البشر — على العكس من ذلك — يفكرون فى الموت لأنهم يريدون أن يجدوا جواباً أو حلا لذلك السر الغامض الذى يقلق بالهم وفكرهم وقلبهم ، ألا وهو سر المصير البشرى ؟ وإذن ، ألا يمكن أن نقول إن الخوف من الموت هو مجرد إلحاح فكرى يفرضه على البشر حرصهم على التفكير فى « لِمَ » و « إلى أين » : أعنى فى الغاية النهائية للحياة البشرية(٢) ؟

صحيح أن الكثيرين يحاولون — بشتى الطرق — تناسى هذه الفكرة ، أو العمل على طردها من الأذهان ، ولكن كل ما حولنا يحدثنا عن الموت ، وكل ما فينا ينطق بالفناء ،

---

(١) Spinoza: "Ethique", IV., proposition 67. (Trad. Franç. par Ch. Appuhn).

(٢) Unamuno: "Sentiment Tragique de La Vie", trad. franç. Ch. II., p. 32.

حتى لقد زعم بعض الفلاسفة أن مشكلة الموت هى « المشكلة بالذات Par excellence ، نظراً لأن « اللاوجود » الذى يلوّح لنا به « الموت » هو الموضوع الفلسفى الأوحد ! وأصحاب هذا الرأى يؤكدون أن الزعم بأن الوجود لا يحدثنا إلا عن الوجود ، وأن الحياة لا تحدثنا إلا عن الحياة ، إنما هو زعم خاطئ يستند إلى قراءة سطحية ، أو تفسير لفظى ! والحق أن « الحياة » تحدثنا عن « الموت » ، إن لم نقل بأنها لا تحدثنا عن شيء آخر سوى « الموت » ! ويمضى دعاة هذا الرأى إلى حد أبعد من ذلك فيقولون إنه أيًّا ما كان الموضوع الذى نعرض له بالبحث ، فإننا — بمعنى ما من المعانى — نواجه « مشكلة الموت » . وآية ذلك أننا حين نتحدث عن الألم مثلا ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى الحديث عن الموت ؛ وحينما نتحدث عن الأمل فإننا لا بد من أن نتعرض — ولو من طرف خفى — للموت ؛ وحينما نحاول أن نفلسف مشكلة الزمان ، فإننا لا بد من أن نجد أنفسنا مضطرين إلى إثارة مشكلة الموت منزلقين حتما من التفكير فى « الزمانية » إلى التفكير فى « الفناء » ؛ وحينما نفكر فى « المظهر » : l. apparence (باعتباره مزيجاً من الوجود واللاوجود) ، فإننا نفكر — ضمناً — فى الموت ، وهلم جرا ... وليس يكفى أن نقول إن « الموت » هو « العنصر المتبقى » : l'élément résiduel فى كل مشكلة (سواء أكانت مشكلة الألم ، أم مشكلة المرض أم مشكلة الزمان أم غير ذلك)[١] ، وإنما يجب أن نضيف إلى ذلك أيضاً أن مشكلة الموت — على حد تعبير أونامونو — هى المشكلة الفلسفية الكبرى أو هى المشكلة (بألف — لام التعريف) ! ولهذا يقرر الفيلسوف الأسبانى الكبير أن « اكتشاف الموت هو الذى ينتقل بالشعوب والأفراد إلى مرحلة النضج العقلى أو البلوغ الروحى[٢] » . صحيح أن الأشياء قد تحدثنا عن « الموت » بلغة ضمنية ، أو بطريقة خفية ، أو باستخدام بعض الرموز الهيروغليفية ، ولكن من الملاحظ أنه بمجرد ما تتسلل إلى أذهاننا « فكرة الموت » ، فإنه لن يكون فى وسعنا من بعد أن نركن إلى الهدوء التام ، وكأننا نجهل كل شيء عن المصير الذى ينتظرنا . ومهما يكن من أمر تلك الشجاعة الرواقية التى تنكر الموت ، وتتجاهله ، وتعمل على ازدرائه ، فإن الإنسان الذى يتمسك بالحياة ،

---

(١) Jankélévitch: "La Mort", Flammarion. Paris, 1966, Ch. I., pp. 52 - 53.

(٢) Unamuno: "Sentiment Tragique de La Vie", Ch. IV., p. 55. (& Guy: "Unamuno", Seghers 1966, p. 24.).

ويحرص دائماً على الاستمرار فى البقاء ، ويسعى جاهداً فى سبيل الخلود ، لا بد من أن يجد فى « الموت » تهديداً خطيراً لرغبته العارمة فى البقاء ، وتناقضاً حاداً مع نزوعه نحو الأبدية ، وهدماً تاماً لكل قيمه الشخصية . ومن هنا فإن نسيان الموت (أو تناسيه) لا يمكن أن يكون — بالنسبة إلى الإنسان — سوى مجرد خيانة عظمى لذاته الشخصية ...

الدلالة السيكولوجية للخوف من الموت

وقد لاحظ بعض علماء النفس — كما أسلفنا فيما سبق — أن قلق الموجود البشرى — عبر المراحل المختلفة من حياته — يتخذ فى العادة صورتين مختلفتين : صورة الخوف من الحياة ، وصورة الخوف من الموت . وقد قلنا فى موضع آخر إن الخوف من الحياة هو قلق من التقدم والاستقلال الفردى : لأننا هنا بإزاء قلق يظهر بصفة خاصة عند احتمال حدوث أى نشاط ذاتى للفرد ، أو عند سعى إمكانياته الخاصة نحو خلق ابتكارات جديدة ، أو العمل على إيجاد تغيرات جديدة فى شخصيته ، أو رغبته فى تكوين علاقات جديدة مع الناس .. إلخ فالقلق — فى كل هذه الحالات — مظهر لخوف الإنسان من الانفصال عن علاقاته وأوضاعه السابقة ، نتيجة لتحقيقه لمثل هذه الإمكانيات . وأما الخوف من الموت — على العكس من ذلك — فهو خوف من التأخر وفقدان الفردية ، وكأن الفرد يخشى أن يضيع فى المجموع ، أو كأنه يخشى أن يفقد استقلاله الفردى ويعود إلى حالة الاعتماد على الغير . ونحن نعرف أن رانك Rank كان يرى فى « الولادة » مجرد انفصال للطفل عن رحم الأم ، فكان يعد هذه الصدمة الأولى بمثابة أول مصدر للقلق فى حياة الإنسان ، لأنها عبارة عن تحطيم للوحدة الأصلية التى كانت تجمع الطفل بأمه . وليست الحياة البشرية — فى رأى رانك — سوى صراع بين الانفصال والاتحاد ، أو بين الحياة والموت ، أو بين القلق من النشاط الذاتى المستقل والقلق من الاعتماد على الغير . وبهذا المعنى لا يكون « الخوف من الموت » سوى مجرد قلق سيكولوجى تستشعره الإرادة الفردية الخلاقة التى تسعى نحو التفرد والانفصال ، فلا يكون الاعتماد على الغير — فى نظرها — سوى مجرد تهديد بالانتكاس والعودة إلى الاتحاد (أو الارتداد إلى الرحم) ، وكأن التعرض لخطر فقدان الفردية هو الموت بعينه ! وعلى حين أن « الخوف من الحياة » يتسبب فى وقف (أو منع) الجهد

الفردى ، نجد أن « الخوف من الموت » هو الذى يحفز الشخص إلى القيام بجهد حيوى[١]

وأما عالم النفس المعاصر إريك فروم E . Fromm ، فإنه يقيم تعارضاً بين النزوع نحو الحياة ، والنزوع نحو الموت ، ولكن لا على أساس بيولوجى أو غريزى (كما فعل فرويد مثلا) ، بل على أساس سيكولوجى أو أخلاق . وهو يرى أن النزوع نحو الحياة نزوع إيجابى ، إنتاجى ، بنّاء ، فى حين أن النزوع نحو الموت نزوع سلبى ، تخريبى ، هدام . ولهذا نراه يقرن النزوع نحو الحياة بمعانى القوة ، والمحبة ، والخير ، والفضيلة ، بينما نراه يقرن النزوع نحو الموت بمعانى الضعف (أو العجز) ، والكراهية ، والشر ، والرذيلة[٢] . ولكننا نرى فروم — فى موضع آخر — يحدثنا عن نوعين من « الخوف من الموت » : نوع سوى يستشعره كل إنسان حينما يتأمل فكرة الموت ، ونوع شاذ يتخذ طابع وسواس أليم لا يكاد يبارح صاحبه ! وربما كان هذا النوع الأخير (وهو ما يطلق عليهم فروم « الخوف اللامعقول من الموت ») ناتجاً عن إحساس المرء بأنه قد فشل فى الحياة ، أو أنه لم يستطع أن يحيا بالقدر الكاف ، أو أنه قد عجز عن تحقيق إمكانياته والإفادة من قواه الإنتاجية . وليس من شك فى أننا جميعا نرى فى الموت واقعة أليمة لا تحتمل ، ولكن شعور المرء بأنه سيموت دون أن يكون قد استطاع أن يعيش بحق (كما سبق لنا القول) شعور مرير لا يعادله أى شعور آخر ! فالخوف المَرَضى (أو اللاعقلى) من الموت ، إنما هو فى الحقيقة تعبير عن شعورنا بالإثم (أو الذنب) : نظراً لأننا قد أضعنا حياتنا ، دون أن نتمكن من تحقيق ذواتنا ، أو تنفيذ غاياتنا ![٣] ... إلخ . ونحن — فى العادة — نتشاكى من قصر الحياة ، ونريد لحياتنا أن تكون طويلة ، ولكننا نتناسى أنه ليست العبرة بطول الحياة أو قصرها ، (كما لاحظ إميرسون : Emeron) ، بل العبرة بعمقها أو ثرائها[٤] . ومهما طالت حياة أولئك المرضى الذين يحيون فى خوف مستمر من الموت ، فإنهم لا بد من أن يظلوا فريسة لذلك الشعور الأليم بأنهم قد أضاعوا حياتهم عبثاً .

---

(١) R. Munroe: "Schools of Psycho - Analytic Thought", N-Y., Holt, 1955, p. 581.

(٢) Erich Fromm: "Man for Himself", N-Y., Rinehart, 1960, pp. 214-215

(٣) Ibid., p. 162.

(٤) "Basic Selections from Emerson", Mentor Book, edited by E. G. Lindeman. N-Y., 1945, p. 129.

الدلالة الميتافيزيقية للخوف من الموت :

والظاهر أن الإنسان يخاف الموت لأنه لا يدرى — على وجه التحديد — ما الذى ينتظره بعد الموت ، أو لأنه يخشى أن يكون الموت هو التجربة التى لن يكون بعدها انتظار ! ونحن نعرف أن « الجسد » نفسه يرتعد ويرتجف ، لمجرد التفكير فى تلك النهاية التى قد تمحوه وتقضى عليه . ولكن « النفس » أيضاً تجزع من الموت وترهبه ، لأنها — هى الأخرى — تعرف أن « الموت » لا يقضى على موضوع رغبتها فحسب ، بل هو يقضى أيضا على الرغبة نفسها ، أو هو يقضى على الذات الراغبة ! ولو لم يكن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يخاف الموت ، لما اخترع البشر عبادة الموتى ، وطقوس الدفن ، وشتى الاحتفالات الجنائزية ... إلخ . ولعلّ هذا ما عبَّر عنه أونامونو حين قال : إن الإنسان هو الحيوان الوحيد الذى يختزن موتاه ! un animal garde - morts . « ولكنْ ، لماذا يأبى الإنسان إلا أن يحتفظ بموتاه ، ويعمل على صيانتهم ؟ وما هذا الذى يريد أن يقيهم شرَّه !؟ يا للمخلوق المسكين ! إنه — بذلك — يعمل كل ما فى وسعه لكى يتهرَّب من شعوره الخاص بالفناء أو العدم المطلق » !(١) ... والواقع أنه ليس أقسى على نفس الإنسان من أن يشعر بأن الفناء سينسحب عليه ، فلا تبقى منه سوى جيفة عفنة تنهشها الديدان ! ولم تظهر لدى البشر « فكرة الخلود » إلا لأنهم لم يستطيعوا أن يرتضوا لأنفسهم مثل هذا المصير الدرامىّ الأليم ! فنحن نخاف الموت ، لأننا لا نريد أن يكون كلُّ ما فى الموت موتاً ، أو لأننا لا نريد للعدم أن يكون هو نهاية مصيرنا البشرى ! وهذا ما حدا ببعض الفلاسفة إلى القول بأن فى « الخوف من الموت » دليلًا على « الخلود » : لأن ثمة مبدأ وجوديا لا يقبل العدم فى أعماق تلك النفس البشرية التى ترفض الموت ، وكأنها تشعر فى قرارة ذاتها بأنها تنطوى على حقيقة أنطولوجية لا يجوز عليها الفناء التام أو اللاوجود المحض !

ونحن نرى الناس يموتون كل يوم ، ولكن « واقعة الموت » تبدو لنا — فى كل مرة — واقعة مذهلة لا نكاد نصدّقها ، وكأننا لا نستطيع مطلقاً أن نسلّم بصحة تلك الحقيقة التى يرفضها عقلنا ، وقلبنا ، وإحساسنا بالقيم ! ونحن نشهد الفناء ينشب أظافره الحادّة فى كل شىء ، ولكننا — مع ذلك — لا نكاد نتصوَّر أن يكون فى وجودنا « غد » أخير لن يعقبه « بعد غد » ! وقد يكون تمسّكنا بالحياة مسئولًا — إلى حدّ ما — عن هذا

---

(١) Alain Guy: "Unamuno", P. U. F., Seghers, 1964, Textes Choisis, p. 117.

« التكذيب الميتافيزيقى » المستمر لواقعة الموت ، ولكنَّ من المحتمل أيضاً أن يكون تأصُّل « السرّ الأونطولوجى » فى أعماق وجودنا البشرىّ ، عاملًا أساسيًّا فى رفضنا العنيد لمبدأ العدم ! ومعنى هذا أننا قلما نقتصر على النظر إلى الموت باعتباره واقعة نهائية أو حقيقة مطلقة ، بل نحن ننشد من وراء عبادة الموتى ، وتقديس القبور ، والإيمان بالقيامة أو النشور ، والاعتقاد بالإلـٰه الحىّ الذى لا يموت (إلى آخر تلك المعتقدات الدينية والغيبية ...) تقرير حقنا فى الخلود ، وتأكيد رفضنا لواقعة الفناء ! ولعلّ هذا ما حاول كاتب هذه السطور التعبير عنه — فى تأملاته الوجودية — حينما كتب يقول : — « إننى ما أكاد أشك فى خلود « العاقل » — على الرغم من أبدية « المعقول » — حتى أجد فكرى نفسه مدفوعاً إلى تقرير حقه فى البقاء ، باعتباره مصدر تلك المعرفة الأبدية التى لا يجوز عليها التغير . والواقع أن الفعل العقلى هو فعل لا زمانى ، وكل ما هو حق لا بد من أن يكون ذا طابع كلىّ أبدى . فالفكر الذى يتعقل ، إنما ينتسب إلى عالم يعلو على الصيرورة المحضة ، والديمومة الخالصة ، والانحلال النهائى . وإذن ، فإن بين حياة الفكر وفناء الموجود المفكر ضرباً من التعارض الجوهرى . وهذا هو السبب فى أننا كثيراً ما ننظر إلى موتنا على أنه « غير واقعى » أو « لا — واقعى » : Irreél » ، « وكأن الفناء أمر عارض لا يدخل فى صميم طبيعتنا العقلية الخالدة . »[(١)] صحيحٌ أن « الخوف من الموت » قد يعنى أننا لسنا على ثقة يقينية من حقيقة « الحياة الأبدية » ، ولكنه دليلٌ ضمنى على أن « اللاوجود » هو — بالنسبة إلى الذات الإنسانية — أمرٌ لا سبيل إلى تصوّره ، إن لم يكن شيئاً لا معنى له على الإطلاق ![(٢)]

نحن نعرف أننا سنموت ، ولكننا نجهل متى سنموت !

والحق — كما قال بسكال — « أن كل ما أعرفه هو أنه لا بد لى من أن أموت عما قريب ، ولكننى لا أجهل شيئاً قدر ما أجهل هذا الموت الذى ليس لى عليه يدان ! » . وقد يتحدث الإنسان عن الموت ، أو قد يحاول أن يصف تجربة يطلق عليها اسم تجربة الموت ، ولكنه عندئذ إنما يتحدث عن الحياة ، كما أن التجربة التى يصفها فى هذه الحالة لا يمكن أن تكون إلّا شكلًا من أشكال التجارب الحية أو الخبرات المعاشة ! وحتى حين يتحدث الإنسان عن « ساعة الموت » باعتبارها « لحظة التحرُّر » Hora libertatis ،

(١) زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، بيروت ، دار الآداب ، ١٩٦٢ ، ص ٦٧ ، ٦٨

(٢) المرجع السابق ، ص ٤٧

فإنه عندئذ لا يصف « ساعة الموت » Hora mortis نفسها : لأن هذه اللحظة مستغرقة بتمامها فى ديمومة الحياة المستمرة ، مندمجة بأسرها فى صيرورة الزمان الحىّ ! وآية ذلك : أن هذه اللحظة تتأجّل باستمرار من ساعة إلى أخرى ، ومن يوم إلى آخر ، دون أن تكون حاضرة فى أى آن من الآنات ، ودون أن يكون فى وسع الفكر البشرى الحىّ أن يجد لها أى تحديد زمانى ! ومع ذلك ، فإنه لا بد للموجود المفكّر من أن يموت ، إن عاجلًا أو آجلًا ! والموت حقيقة يقينية معروفة من حيث هو واقعة ، ولكنه حدث عارض مجهول من حيث هو واقعة تاريخية ! ومعنى هذا أننى أعرف — بالضرورة — أننى سأموت ، ولكن لا أعرف — مطلقاً — متى سيكون ذلك ! وبين « اليقين » الموجود لدىّ عن الموت ، و « عدم اليقين » الموجود لدىّ عن لحظة حدوثه ، (أو Mors certa, hora incerta ، كما يقول اللاهوتيون) تنزلق مشكلة الموت بأسرها فى صميم وجودى ، فتصبح مشكلة المشاكل بالنسبة إلى ذلك الموجود البشرى الذى يعرف الـ « أنّ » : Quod ، ويجهل الـ « متى » Quando[١] !

بيد أن الموجود البشرى الذى يجهل الـ « متى » ، قد يحاول بكافة الطرق أن يجعل هذا الجهل نفسه ينسحب على الـ « أنّ » ، وبالتالى فقد نراه يحاول تجاهل تلك الواقعة التى لا يعرف لها « كيفاً » ، ولا « متى » ، ولا « أين » ... إلخ . وكيف يكترث الإنسان بحدث مجهول لا يعرف له موعداً ، ولا يتسم فى نظره بأى طابع محدَّد ؟ صحيحٌ أن الإنسان يلتقى بالكثير من المخاطر ، وصحيحٌ أيضاً أن كل تهديد قد يحمل معنى خطر الموت ، ولكنه بمجرد ما ينجو من المخاطر والتهديدات ، فإنه سرعان ما ينتقل من « خطر الموت » إلى « وقف التنفيذ » sursis ! إنه يصبح عندئذ أشبه ما يكون بذلك المقاتل العجوز الذى حالفه الحظ على الدوام ، فكانت الرصاصات تنطلق من حوله دون أن تصيبه ، وكانت الأخطار تحلق به من كل جانب دون أن تدهمه ، حتى لقد انتهى به الأمر إلى الاعتقاد بأنه « قلعة حصينة لن يمسّها الأذى » ! وقد يجىء الأمل الكاذب فيوقع فى ظن المرء أنه ليس ثمة ضرورة تفرض عليه الموت ، أو أنه ليس ما يمنع — على الأقل فى الوقت الحاضر — من أن يظل على قيد البقاء ! ألم ينْسَه الموت حتى الآن فما الذى يمنع من أن يغفل عنه إلى الأبد (أو على الأقل إلى حين) ؟! فإذا ما جاءت التجربة لتذكره بأن الموت حقٌّ على كل بشر ، كان جوابه أن ذلك لن يكون « هنا

---

(١) ارجع إلى كتابنا : « تأملات وجودية » دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٢ ، ص ٨٦ — ٨٧

والآن » ، بل قد يحدث « فيما بعد » ، أو « فى مستقبل بعيد » ؛ وهو — على كل حال — « حدث قد تأجّل إلى أجل غير مسمًّى » ! صحيحٌ أننى سأموت بصفة عامة ، وفى موعد غير محدَّد ، ولكننى لن أموت (الآن) بصفة خاصة ، وفى هذا الموعد المحدَّد ! ولا يمكن لمثل هذه الواقعة العامة غير المحدَّدة أن تكون شيئاً هامًّا ذا بال فى صميم وجودى الحاضر ، فحسبى أن أصرف النظر عنها ، لكى أتجه بكل اهتمامى نحو مشاغل الحياة الواقعية الهامة ! وإلَّا ، فماذا عسى أن يكون ذلك الحدث الذى ليس له تاريخ ، أو تلك الواقعة العامة التى ليس لها زمان ولا مكان ؟ أليس من الأفضل لى أن أتجاهلها — على طريقة بسكال ، أو شلر ، أو رسل ، أو غيرهم ؟! — أليس من واجبى أن أحيا ، وكأننى لن أموت يوماً ؟ ألا ينبغى لى أن أقول : « إن الموت غير يقينى ، كما أن الساعة أيضاً غير يقينيه[1] ؟ (Mors incerta , hors incerta) . وإذن ، أفلا يحق لنا أن نطرد من قلوبنا وعقولنا كل « خوف من الموت » ، مادام الموت واقعة مجهولة ، عامة ، لا محدَّدة ، ومادمنا لا نجد فى حياتنا العادية المليئة أى موضع لتلك الفجوة الفارغة التى يسمونها « الموت » ؟

هل يكون حبنا للحياة أقوى من خوفنا من الموت ؟!

... الحق أننا نعلم علم اليقين أن الموت معانق للحياة ، وأن النبضات الأولى لقلب الوليد هى فى الوقت ذاته خطواته الأولى على طريق العدم ، وأن الحياة نفسها موت مستمر (لأننا لا نكف فى كل لحظة عن بناء موتنا)[2] ، ولكننا — مع ذلك — لا نملك سوى المضى فى حياتنا اليومية ومشاغلنا العادية ، وكأن ليس ثمة موت ينتظرنا فى خاتمة المطاف ! ونحن نختبر — فى تجربتنا الزمنية — « لاوجود » مالم يعد له وجود Déjà - plus ، و« لا وجود » مالم يوجد بعد Pas - encore لا نكاد نصدق أن يكون نسيج حياتنا هو هذا « اللاوجود » المثلث ! وآية ذلك أن حياتنا — فى نظرنا — ملاء كثيف متسق متماسك ، وكأنما هى « كلٌّ » لا موضع فيه للعدم أو « اللاشيء » ! وهنا أونامونو نفسه يعارض عبارة سليمان الحكيم المشهورة التى يتحدث فيها عن الحياة فيقول : « الكل باطل وقبض الريح » ، وكأن أونامونو يريد أن يستعيض عن عبارة « باطل الأباطيل » Vanitas vanitatum بعبارة أخرى يقول فيها : « الكل ملاءٌ ؛

---

(١) V. Jankélévitch: "La Mort", Flammarion, Paris, 1966, pp. 134-139.

(٢) Jankélévitch: Ibid., pp. 174 - 5.

وملؤه الامتلاء «plenitud de plenitudes y todo plenitud !»[١] . فنحن لا نكف — في حياتنا — عن إنكار الموت ، وإلغاء العدم ، وسلب الفناء ، وكأننا لا نملك أن نعيش إلا إذا تصورنا أننا نعيش أبداً ، أو إذا تخيلنا أن حياتنا مستمرة إلى ما لا نهاية ، أو إذا توهمنا أن وجودنا قد حيك من نسيج الخلود ! ومعنى هذا أن « مخاطرة الحياة » قد تجيء فتطيح بالخوف من الموت ، على شرط أن يعرف الموجود البشرى كيف يركز « الوجود » في « الحاضر » ، وكيف ينظر إلى « الزمانية » على أنها طريقتنا الخاصة في الحياة !

حقاً إننا نعرف أن النشوة عابرة ، والسعادة زائلة ، والجمال قصير الأمد ، وأننا نحن أنفسنا مجعولون لعبادة ما لن نراه مرتين ! ، « ومع ذلك ، فإننا لا نستمسك بشيء قدر تمسكنا بتلك الحياة القصيرة الفانية ! « إن الحياة عندنا هي مصدر كل ، القيم ؛ ونحن نختبر كل يوم ما في الحياة من وهن وضعف وانحلال وشيخوخة وفناء ، ولكننا مع ذلك لا نملك سوى أن نعبر عن إيماننا بالحياة في شتى أفعالنا ، ونوازعنا وعواطفنا ، حتى في خوفنا من الموت ! أليس الخوف من الموت هو مجرد تشبث بتلك القيمة المطلقة التي هي الحياة : حياتنا الفانية الضعيفة التي هي عندنا كل شيء[٢] ؟ » .

... هنا قد يحاول بعض دعاة التشاؤم أن يشككوا الناس في قيمة الحياة ، ولكن تجربة الحياة نفسها لا بد من أن تجيء شاهدة على أن كل ما في الوجود من « قيم » إنما ينبثق ابتداء من هذا الشعور الأولى بقيمة الحياة . وقد حاول كاتب هذه السطور — في موضع آخر — أن يصف تلك التجربة ، فكتب يقول : « يبدو لى أن الشخص الذى يحب الحياة ، ويعرف كيف يتذوق ماهيتها ، عالماً أنها تهب ذاتها له دائماً بجملتها ، وإن كانت مع ذلك لا تكف عن أن تكشف له دائما جوانب جديدة من صميم وجودها ؛ أقول إن مثل هذا الشخص لا يمكن أن يخشى الموت ، لأنه يمتلك الحياة امتلاكا كاملا قد يشعر معه بأن في وسعه أن يحملها معه حتى النجوم ! وأما ذلك الذى يرفض الحياة أو يبغضها ، لأنه يظن أنه لم يحظَ منها بشيء ، فإنه لا بد بطبيعة الحال أن يخشى الموت ، لأنه يعلم أن من شأن الموت أن يحدد حالته إلى الأبد ، بينما هو قد يؤثر الاستمرار في الأنين والانتظار ! ولعل هذا هو السبب في أن الجزع من الموت هو أقوى ما يكون عند الساقطين المتبرمين بالحياة ، بينما هو لا يكاد يقض مضجع أولئك الذين يشعرون بقيمة

---

(١) A. Guy: "Unamuno", P. U. F., p. 40.

(٢) Cf. Vialle: "Défense de La Vie", pp. 102 - 105.

الحياة . وقد يشعر الأولون بفراغ حياتهم ، فنراهم يعملون على شغلها بالخوف والجزع والخشية ، بينما تمتد ثقة الآخرين بالحياة حتى الموت نفسه ، فنراهم يتوهمون عن طيب خاطر أن الموت نفسه لن يكون أقل رفقا بهم من الحياة ذاتها ! وحينما تجيء أضواء الحياة فتطوى فى أعماقها ظلمات الموت ، فهنالك قد تقبل النفس على الموت بثقة وإيمان ، إذ تجد فيه رمزاً لتلك السكينة الروحية التى تنشدها ، وحصناً منيعاً تتمتع فيه بفاعليتها الروحية التى هى مصدر كل غبطة ...[١] »

« إن من لا يموت ، لا يمكن أن يكون قد عاش » !

لقد كان ابن سينا يقول : « إن الإنسان من جملة الأمور الكائنة الفاسدة ؛ وكل كائن لا محالة فاسد . فمن أحب أن لا يفسد ، فقد أحب أن لا يكون ؛ ومن أحب أن لا يكون ، فقد أحب فساد نفسه ، وكأنه يحب أن يفسد ، ويحب أن لا يفسد ، ويحب أن يكون ، ويحب أن لا يكون ، وهذا محال لا يخطر ببال عاقل ..[٢] » والواقع أن الحى لا يكون حياً ، إلا بشرط أن يكون فانياً . صحيح أن ما لا يحيا لا يموت ، ولكن من المؤكد أن ما لا يموت لا يحيا ! وإذا كان من شأن الصخرة ألا تموت ، أو إذ كان من شأن الوردة الصناعية ألا تذبل أبداً ، فما ذلك إلا لأن الحياة الأبدية التى تتمتع بها الصخرة أو الوردة الصناعية هى بمثابة موت أبدى ! وبعبارة أخرى ، يمكننا أن نقول إن الذى يموت هو — وحده — الحىّ ، و — كما قال جان فال — « إن ما يحيا هو وحده الذى يقبل الموت[٣] » . ولو عُدِمَ الموت ، لما استحقت الحياة أن تعاش ، ولوجب علينا أن نقول — مع أبكتاتوس — : « تبًا لحياةٍ لا تنتهى بالموت » !

حقاً إننا قد نتمنى حياة مستمرة لا تنتهى ، أو وجوداً خالداً لا ينقطع ، ولكن مثل هذه « الحياة » لن تكون سوى الجحيم بعينه ، كما أن مثل هذا « الوجود » لن يكون إلا قصاصا أبديا ! والحق أن حياة لا تنتهى ، إنما هى سأم أليم ، أو عذاب مقيم ! وماذا عسى أن يكون الجحيم ، إن لم يكن هو استحالة الموت ؟ أفلا يحق لنا — إذن — أن نقول إنه لا بد لنا من اختيار أحد أمرين : فإما « ملاء » : Plénitude فى أعماق التناهى ،

---

(١) زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، ص ١٠٩ — ١١٠

(٢) ابن سينا : « رسالة فى الشفاء من خوف الموت » ، « جامع البدائع » ، القاهرة ، طبعة الكردى ، ١٩١٧ ، ص ٤١

(٣) Jean Wahl: "Entretiens", II., 6. & 13.

وإما « خلود » فى طوايا اللاوجود ؟! وهل يستطيع أحد أن ينكر أن هذا « الموت الحيوى » (Mort vitale) إنما هو الذى يجعل من « حياتنا الفانية » (La vie mortelle) .. مصيراً مثيراً[١] ؟

... هنا قد يصيح بعض دعاة التشاؤم قائلين : « طوبى لمن لم يولد ؛ ثم طوبى لمن يُسرع بالرحيل إن ولد » ؛ ولكن هؤلاء يتناسون أنهم لا يطلبون « الموت » ، إلا لأنهم يتوهمون أنه هو « الحياة » الحقة ، أو هم — على الأصح — لا يرفضون « الحياة » إلا لأنهم قد وجدوا فيها « الموت الحقيقى » ! وقد تكون أفضل طريقة لتجنب الموت هى ألّا يكون المرء قد عاش أصلا ، فإن من « لا يحيا » الآن لن يكون عليه أن « يموت » يوماً ! وقد يكون من الحق أن من لا يحيا ، لا يمكن أن يعرف الألم ، أو المرض ، أو الشيخوخة ، أو الاحتضار ، أو الموت ؛ ولكنه « لن يموت » إلا لمجرد أنه « مات » من ذى قبل ! وقد يكون الموتى « خالدين » — بمعنى أنهم لن يستطيعوا من بعد أن يموتوا — ولكن ، من منا يريد لنفسه مثل هذا « الخلود » ؟ ... إنه لمن الواضح أن « قابلية التألم » و « قابلية الفناء » هما — بمعنى ما من المعانى — أمارتان من أمارات الحيوية ، أو علامتان من علامات التغير الحيوى والحركة الحيوية . ونحن نعرف أن المومياء المحنطة لا تموت ، ومن ثم فإنها لا تتغير أبداً ، كما أن الزهور الصناعية تظل محتفظة على الدوام بألوانها ، دون أن يطرأ عليها التحول أو الذبول . ولكن هذه الزهور الصناعية تظل على الدوام عديمة الرائحة ، دائمة الجفاف ، لأنها لا تتمتع بأية حياة ! فهل يكون من الأفضل لنا ألا نحيا أصلا ، حتى لا نموت مطلقاً ؟ أم الأفضل لنا أن نتقبل الموت يوماً ، حتى نكون قد استطعنا أن ننعم — ولو لفترة وجيزة من الزمن — بمتعة الحياة التى لا تدانيها أية متعة أخرى ؟

... إننا هنا بإزاء « قياس إحراج » Dilemme : لأنه لا مخرج لنا من أحد أمرين : فإما أن نموت حياتنا ، أو أن نحيا موتنا (على حد تعبير هرقليطس) ، وواضح أن « الموت » — فى كلتا الحالتين — هو مخرجنا الوحيد ! ولكن ، مادام أمراً لا بد منه على أى حال ، فقد يكون من الخير لنا أن نموت بعد أن نكون قد تذوقنا — ولو مرة واحدة على الأقل — طعم الحياة ! أجل ، فإن نعمة الحياة التى لا تقدَّر ، تستحق منا — بلا شك — أن نتقبل تجربة الموت المريرة المؤلمة ! وليس من الممكن — فى هذه الحياة

---

(١) Jankélévitch: "La Mort" p. 407.

الدنيا التي يحكمها منطق التناهي — أن يعيش الإنسان ، اللهم إلا إذا ارتضى لنفسه أن يكفَّ يوماً عن الحياة ! ونحن نعلم أن الموت — وحده — هو الذي يسمح لإمكانياتنا بالتحقيق ، وإن لم يكن هو نفسه الذي يخلق تلك الإمكانيات . ولكن الموت حين يُقتِّر علينا في سنوات العمر ، أو حين يضن علينا بلحظات الحياة ، فإنه قد يحول بيننا وبين تحقيق ذواتنا على الوجه الأكمل ، وإن كان من شأن « الإنيَّة غير المتحققة » أن تظل دائماً فيما وراء الموت (باعتباره حدثاً عارضاً يجيء دائماً على غير ميعاد) .

وأما إذا قيل إن الزهرة اليانعة في الحديقة الجميلة — وإن كُتِبَ عليها أن تذوى بعد حين — هي أجمل بكثير من الزهرة الذابلة في المرعى الجاف — وإن قُدِّر لها أن تبقى أبد الآبدين — كان ردّنا أن « النضارة الخالدة » هي بلا شك أفضل من هذه وتلك ! والظاهر أن الموجود البشريّ لا يستطيع أن يحيا على « البدائل » ، فإنه يريد الحياة ، ويريد الأبدية ؛ أو هو يريد « الحياة الأبدية » التي لا تعرف التناهي أو الانتهاء أو الفناء ! وليست فكرة أفلوطين عن « الحياة الأبدية » ، أو نظرية بسكال في « الرهان » Le pari سوى مجرَّد تعبير عن رغبة الإنسان في الجمع بين « الحياة » من جهة ، و « الخلود » من جهة أخرى ! وعبثاً يحاول فيلسوف مثل جانكلفتش أن يضعنا بإزاء قياس الإحراج الذي يقول لنا : « إما حياة بلا خلود ، أو خلودٌ بلا حياة » ، فإننا لا نملك سوى أن نتصرف كالطفل الذي يريد كلا الأمرين ، لأننا نريد « الحياة » ، ونريد في الوقت نفسه « الخلود » ! والحق أننا لا نفهم معنى لتلك النهاية التي تجيء فتضع حدًّا لشئ مستمر ، كان ينبغي له أن يستمر إلى غير ما نهاية ! ونحن لا نكاد نجد مبرِّراً لتوقف الوجود بعد ابتدائه ، أو لانقطاعه بعد استمراره ! ولهذا فإننا نطالب خصوم « الخلود » بأن يثبتوا لنا واقعة الفناء التام ، دون أن نأخذ على عاتقنا مهمة البرهنة على احتمال البقاء بعد الموت[١] !

هل يكون « الموت » هو الذي يخلع على « حياتنا » كل قيمتها ؟!

وليس من شك في أن « الاستمرار » قد يبدو لنا واقعة طبيعية دائماً من تلقاء ذاتها ، وكأن من الطبيعي لكل « حاضر » أن يكون له « مستقبل » ، أو كأن من الطبيعي لكل « غد » أن يكون له « بعد غد » ! ولكننا كثيراً ما ننسى — أو نتناسى — أن هذا « الاستمرار » هو مجرد « ظاهرة زمانية » تقع بين نقطة البداية ونقطة النهاية ، فهو

(١) V. Jankélévitch: "La Mort", Flammarion, 1966, pp. 411 - 418.

لا يصبح « تاريخاً » ، إلا إذا جاء « الموت » فطبعه بخاتمه ، وجعل له طابع الشيء المكتمل المتحقق ! وإذا كنا نلاحظ — في هذه الحياة الدنيا — أن من شأن « معنى » الاستمرار أن يكشف لنا عن « لا معنى » الانقطاع ، فإن حقيقة الموت (بوصفها الواقعة الميتافيزيقية الكبرى) هي التي تجيء فتظهرنا على أن « لا معنى » الانقطاع هو الذي يكشف لنا عن « معنى » الاستمرار ! والواقع أن « الموت » — بمعنى ما من المعاني — هو الذي يخلع على « الحياة » كل قيمتها : لأنه يظهرنا على أن ما بين أيدينا من « لحظات » يمثل كنزاً ثميناً لا ينبغي التفريط فيه ! فالموت هو الذي يكرّس الحياة : لأنه هو الذي يثبت لنا أنه ليس ثمة شيء أثمن من الحياة ، وأننا لا نحيا إلا مرة واحدة ، وأنه ليس من واجبنا (ولا من حقنا) أن نضيّع سني عمرنا هباءً ! صحيحٌ أن استمرار الحياة كثيراً ما ينسينا قيمة الوجود الذي نحياه ، ولكن حقيقة الموت هي التي تجيء فتذكّرنا بما لحياتنا من قيمة لا متناهية ! ومهما يكن من أمر « الرهان » الذي يحدثنا عنه بسكال ، فإننا لا نستطيع أن نفرّط في « الحياة » ، طمعاً في الظفر بـ « الخلود » ، لأننا نعلم — في قرارة أنفسنا — بأنه لا بد لنا من أن نعيش « هنا والآن » Hic et nunc ! ونحن لا نريد أن نضحّي بالـ « عصفور » الذي نمسك به الآن بين أيدينا ، في سبيل الحصول على « العصافير العشرة » التي ستحط على أغصان الشجرة ، لأننا نخشى أن تضيع منا الفرصة ، ولأننا نعلم في الوقت نفسه أن حياتنا هي نفسها فرصة الفُرَص ، إن لم نقل إنها فرصتنا الوحيدة في صميم الأبدية[١] !

هل يستوي في النهاية أن أكون قد وُجِدتُ ، وألا أكون قد وُجِدتُ ؟

وقد يخيل إلينا — في بعض الأحيان — أن «الحياة» حقيقة تجريبية تقع بين سِرَّيْن: سرّ الولادة وسرّ «الموت» ولكن الواقع أن الحياة نفسها سرّ ميتافيزيقي لا تكفي لتفسيره واقعة الاستمرار الزماني . صحيحٌ أن الألفة قد لا تجعلنا نفطن إلى تلك «الغرابة العميقة» : L'étrangeté profonde التي تَسِمُ بطابعها حياتنا البشرية المتناهية، ولكن من المؤكد أنه حينما يضرب القَدَر بعصاه السحرية شخصاً عزيزاً علينا، فإننا عندئذ لا نلبث أن نفيق من غيبوبتنا الفكرية، لكي نتأمل الحياة على ضوء تفكيرنا في الموت ! والحق أن «الموت» يقوم مقام «الميتافيزيقا» بالنسبة إلى أولئك الذين لا يعرفون «الميتافيزيقا» (أعني أولئك الذين لا تثير لديهم «الحياة» أية دهشة ميتافيزيقية) . ولولا

---

(١) V. Jankélévitch: "La Mort", Flammarion, 1966, pp. 411 - 418.

« الموت » ، لما استطاع بسكال أن يكتب قائلا : « إننى لأشعر بأنه قد كان من الممكن لى ألا أوجد ... أجل ، فلقد كان فى الإمكان لى — أنا الذى أفكر — ألا أكون على الإطلاق ، لو أن والدتى — مثلاً — لقيت حتفها قبل أن تلدنى ... وإذن ، فأنا لست بموجود ضرورىّ أو واجب الوجود[١] » ! ولولا الموت أيضاً ، لما انبثقت أصالة الحياة الميتافيزيقية من غمرة الابتذال اليومى التجريبىّ ! وحينما قال أفلاطون إن « الحياة هى تأمل الموت » ، فإنه كان يعنى بذلك أن للموت طابعاً فلسفيًّا يولّد لدينا الإحساس بالغرابة أو الشعور بالدهشة ! ولكن الفيلسوف الميتافيزيقى هو فى غير ما حاجة إلى « الموت » من أجل التفكير فى أصالة الحياة ، والاستغراق فى دهشة السرّ الأونطولوجى : لأنه يدرك منذ البداية أن الاستمرار الزمانى نفسه هو سرّ الأسرار ! وحينما قال الفيلسوف الرواقى سنكا Sénègue إنه « لا بد لنا من أن نعيش كل لحظة من لحظات الزمان كما لو كانت هى الأخيرة » ، فإنه كان يريد بذلك أن يذكّرنا بأن طابع « التناهى » هو نسيج حياتنا البشرية ، وأنه ليس من مصلحتنا أن ننتظر « الموت » حتى نقف على « سرّ » الاستمرار الزمانى !

والحق أن ثمة فارقاً كبيراً بين « ما لم يوجد » أصلًا ، و « ما لم يَعُدْ بَعْدُ موجوداً » ! وآية ذلك أنه حتى حين يجىء الموت فيطوى حياة الموجود البشرى — سواء أكان ذلك إلى الأبد أم إلى حين — فستظل الحياة التى عاشها هذا الموجود حيناً من الزمن ، واقعةً ثابتة هيهات لأية قوة فى الوجود أن تمحوها أو أن تجعلها وكأنْ لم تكن ! ومعنى هذا أنه لا يمكن أن يستوى — فى نظر الوجود — أن تكون قد عشتَ ووُجِدْتَ بالفعل ، وألّا تكون قد وُجِدْتَ أو عشتَ أصلًا ! وإذا كان فى استطاعة الموت أن يهدم « كل » ما كان يملكه الموجود الحى ، أو أن يقضى على « كل » ما كان يستمتع به ، فإنه لن يقوى مطلقاً على إلغاء واقعة وجوده بحيث يجعله وكأن لم يكن ! (Le fait de l'avoir été) . صحيحٌ أن هذه الواقعة هى مجرد واقعة عرضية عابرة ، ولكن هذه الواقعة العابرة نفسها ، هى — من الناحية الميتافيزيقية — حقيقة أبدية خالدة ! فى استطاعة أية قوة فى الوجود أن تطمس معالم حياتى ، وحُبى ، وكأننى لم أعش أصلًا ، أو كأننى لم أحب يوماً ! وحينما صاح لامارتين — فى ختام قصيدته المشهورة « البحيرة » — قائلاً : « ألا فليقل كل ما نسمع ، وكل ما نرى ، وكل ما نتنسَّم ، لقد أحبَّا ، لقد كانا »

B. Pascal: ''Pensées'', Edition Brunschwicg, Paris, III, 205 et 208. (١)

عاشقين » !، فإنه كان يعنى بذلك أن واقعة وجودهما ، وواقعة حبهما ، قد تسجلتا إلى الأبد فى سجلّ الزمان ، فلن يملك أحد — بعد آلاف السنين — سوى أن يقول : « لقد أحبّا ؛ لقد عاشا » ! (Amaverunt, Vixerunt) . وأما إذا قيل لنا إنه لعزاء رخيص للموجود البشرى أن نقول له إن « واقعة كونه قد عاش » واقعة خالدة هيهات أن ينسحب عليها الفناء ، كان ردنا على هذا الاعتراض أن واقعة الموت هى التى تجعل من كل موجود — فى صميم هذه الحياة الدنيا — كائناً فائقاً للطبيعة Surnaturel ! فنحن — جميعاً — كائنات شخصية فريدة ، لا تقبل الإعادة ، ولا تقبل الإبدال ؛ وقد تكون كل كرامتنا ، وكل قيمتنا ، فى أننا نمضى ، ونموت ، ولكن دون أن نُصْبح عدماً محضاً ، وكأننا لم نكن أصلًا ، أو كأننا لم نوجد يوماً ! وإذا كان التناهى — بالنسبة إلينا — قيمة لا متناهية ، فذلك لأنه « السرّ الأونطولوجى » الذى تتلاقى عنده معجزة الحياة ومعجزة الموت » !

الباب الرابع

معاني الحياة

الفصل العاشر

تحقيق الذات

حينما نتحدث عن « معنى » الحياة — أو « معانى » الحياة — فإن أول ما يتبادر إلى ذهن القارئ هو التشكك فى صحة استعمال هذه الكلمة ، اعتقاداً منه بأن « الحياة » هى من السعة والتعقد واللانهائية ، بحيث قد لا يسهل الاهتداء إلى معنى محدَّد (أو معان محدَّدة) ننسبه (أو ننسبها) إلى « الحياة » مرة واحدة وإلى الأبد . وليس من شك فى أن كل حديث عن « معنى » الحياة — أو « معانيها » — يفترض سلفاً إمكان التوصّل إلى إدراك كُنْه الحياة ، والوقوف على « سرّها » — أو أسرارها — ! ولكنّ بعض الباحثين — وهم ليسوا بالقلة النادرة — يرون أنه ربما كان السرّ الأوحد فى الحياة هو أنه ليس ثمة سرّ على الإطلاق[1] ! وهؤلاء يؤكدون أن الحياة ليست « لغزاً » أو « أحجية » ، بل هى « واقعة مُعاشة » ، أو « حقيقة تجريبية » . وإذا أصرَّ الإنسان على التحدث عن « سرّ » الحياة ، فلا بد لنا من أن نذكّره بأن هذا السرّ هو « الأشياء المألوفة » التى تصاحبنا من المهد إلى اللحد ! إنه « السرّ » الذى نلمحه على الوجه الباسم ، والنظرة العاشقة ، واليد المصافحة ، والأنَّة المكتومة ، والهاجس المطوق ، والشفة المطبقة ، والكلمة الحائرة ، والفكرة الشاردة ... إلخ . إنه « السرّ » الذى نعرفه كل يوم ، لأننا نعيشه كل يوم ، ولأننا لا نريد أن نفقده يوماً !

بيد أن الفيلسوف يأبى إلّا أن يحاول التعرُّف على ما يعرفه سلفاً ، لأنه يشعر بأنه ما يزال عليه أن يعرفه ! ولعلّ هذا ما حدا بفيلسوف مثل جبريل مارسل إلى التساؤل قائلًا : « إننى لا أعرف بماذا أحيا ، ولا لماذا أحيا . وربما كان هذا الجهل نفسه شرطاً أساسيًّا لاستمرارى فى الحياة ... ولكن من المؤكد أن حياتى تتجاوز إلى ما لا نهاية كل وعى يمكننى أن أحصّله عنها فى أية لحظة من اللحظات .. »[2] . صحيحٌ أن هذا القول قد يوحى بأن جبريل مارسل يرفض التوحيد بين « الحياة » و« معرفة الحياة » ، أو بين « الحياة » و« الوعى بالحياة » ، إن لم نقل بأنه قد يوقع فى ظنّنا أن الفيلسوف الفرنسى

---

(١) V. Jankélévitch: "La Mort", Flammarion, 1966, Ch. Iv, p. 421

(٢) G. Marcel: "Le Mystère de L' Etre", Aubier, t. I., 1951, p. 182.

الكبير ينكر تكافؤ الحياة مع ذاتها ، ولكن من المؤكد أننا نجد لدى جبريل مارسل — منذ البداية — رغبة عارمة فى تجاوز شتى « المقولات البيولوجية » ، مما يوحى ضمناً بأنه يعرف شيئا عن تلك الحياة التى يصفها لنا ! والواقع أننا مهما عمدنا إلى تغليف الحياة بالأسرار ، وإحاطتها بحشد كبير من الألغاز ، فإننا لن نستطيع أن ننكر أننا نكتشف — يوميًّا — بعض تلك الأسرار ، وأننا نميط اللثام — فى كل لحظة — عن بعض تلك الألغاز ! وآية ذلك أننا لا نستطيع أن نحيا ، دون أن نضع « الحياة » نفسها موضع « الاختبار » ، وكأن « وجودنا » — بمعنى ما من المعانى — هو عملية « تجريب » مستمرة . وإذا كان القدر لم يشأ لنا أن نحيا للمرة الأولى حياة تجريبية ، نختبر فيها الحياة ، لنتعلّم كيف نعيش ، فإنّه لم يَعُدْ أمامنا سوى أن نختبر الحياة ونعيشها فى آن واحد ، وكأن « وجودنا » نفسه هو مجرد « تعلّم للوجود » : Apprentessage de l'existence (على حد تعبير رينيه لوسنّ)[١] والحق أننا لا نستطيع أن نضع « معنى الحياة » بين قوسين ، لأننا لا نستطيع أن نضع « الحياة » نفسها بين قوسين ، فلم يَبْقَ أمامنا سوى أن نعيش الحياة ، لنقف على معنى الحياة ، على نحو ما فعل ذيو جانس — قديماً — حينما أراد أن يثبت « الحركة » ، فلم يكن منه سوى أن هب واقفاً ، وراح يمشى و « يتحرّك » !!

هل يكون معنى الحياة هو تحويل « القوة » إلى « فعل » ؟

ولو أننا نظرنا — الآن — إلى الصورة الأولية التى تتجلى لنا « الحياة » على نحوها ، لوجدنا أن « حياتنا » تختلط فى نظرنا بعملية « تحقيقنا لذواتنا » . فنحن نشعر بأن « وجودنا » هو « حزمة من الإمكانيات » التى تلتمس التحقق ، أو « مجموعة من القوى الضمنية » التى لا بد لنا من تحويلها إلى « وقائع فعلية » . ولعلّ هذا هو السبب فى أن « الحياة الشخصية » كثيراً ما تبدو لنا بمثابة « فاعلية » متحدة مع النشاط الخاص الذى تمارسه ، وكأن « الذات » نفسها هى مجرد « حرية » . وفى هذه الحالة ، لا يكون « الجسم » سوى « الأداة » التى تسمح للذات بتحقيق نفسها بوصفها « روحاً » . وإن التجربة نفسها لتظهرنا على أن الموجود البشرى لا يكاد يشعر بلذة حقيقية ، اللهمّ إلا حين يمارس نشاطه الذاتى ، لأنه يشعر عندئذ بقدرته ، مكتشفاً

---

(١) René Le Senne: "La Destinée Personnelle", Flammarion, 1951, p. 5.

حريته من خلال ممارسته الفعلية لنشاطه الخاص . ولهذا يقول لافل : « إن كل فرد منا — أثناء ممارسته للفعل — لهو أشبه ما يكون بالسجين الذى يحطم سلاسله ، أو الحشرة التى تخرج من شرنقتها . »[١] . وأما قبل الفعل ، فإن الإنسان يشعر بأن لديه إمكانية خالصة لا يعرف مداها ، لأنه لم يستطع بعد أن يحوّلها إلى فعل ، أو أن يسجّلها فى الخارج ، فهو لا يكاد يعرف ذاته ، ولا يكاد يشعر بحياته . صحيحٌ أنه يعلم أن تحقيق تلك الإمكانية مرهون بإرادته ، وأن القوة الكامنة فيه لا يمكن أن تستحيل إلى فعل خارجى إلّا بمقتضى حريته ، ولكنه لا يشرع فى الشعور بذاته إلّا فى اللحظة التى يخرج فيها من ذاته ، وهو لا يكاد يدرك معنى حياته إلا فى صميم الفعل الذى يوسّع من دائرة حياته .

والحق أن الإنسان لا يكاد يتطابق مع ذاته فى أية لحظة من اللحظات ، لأنه يشعر دائماً بأنه ما يزال عليه أن يحقق ذاته ! ولعلّ هذا ما عبَّر عنه أحد الفلاسفة المعاصرين حين كتب يقول : « إن حياتى لتنحصر بتمامها فى عملية البحث التى أقوم بها من أجل العثور على ذاتى ! فأنا أبحث عن نفسى حتى أهتدى إلى نفسى؛ وحياتى — فى صميمها — هى عملية تكوينى لنفسى . »[٢] . ومعنى هذا أن حياتنا تكاد تنقضى بأسرها فى تلك « المسافة » أو ذلك « الفاصل » Intervalle الذى يفصل « القوة » عن « الفعل » ، أو « الإرادة » عن « القدرة » ، أو « النية » عن « الغاية » ، أو « الرغبة » عن « إشباعها » ! وإذا كان من شأن عملية « تحقيق الذات » أن تحقق الترابط بين « الداخل » و « الخارج » — عن طريق « الفعل » الذى يحيل « الإمكانية » إلى « واقعة » — فربما كان فى استطاعتنا أن نقول إن « الفعل » أيضاً هو الذى يولّد حقيقة « الأنا » . وعلى حين أن سائر الكائنات الأخرى — فى دراما الحياة — هى مجرد أشكال تظهر على المسرح ، دون أن تقوم بأى دور ، نجد أن البشر — والبشر وحدهم — هم الممثلون الحقيقيون الذين يقومون بأدوار هامة على مسرح الحياة ! وبينما نلاحظ أن الحيوان والنبات ينزعان نحو البقاء (أو مجرد الاستمرار فى الحياة) ، نجد أن الإنسان — والإنسان وحده — يقلق لحياته ، ويسعى جاهداً فى سبيل استخدامها على الوجه الأكمل ، ويشعر بأن حياته هى صنيعة يده (فى جانب منها على الأقل) . وهو لهذا يسائل نفسه لِمَ قدم إلى هذه الحياة الدنيا ، وما المهمة التى يراد له

---

(١) Louis Lavelle: "De L' Acte", Paris, Aubier, 1946, pp. 285 - 332.

(٢) Louis Lavelle: "De L' Acte", Paris, Aubier, 1946, pp. 285 & 332.

تحقيقها على هذه البسيطة(١) . وليس « الشخص » : Persona — فى أصله — سوى هذا الشعور الذى يستولى على « الفرد » حين يحسّ بأن له « دوراً » لا بد من أن يؤديه فى الحياة . ولو أننا تساءلنا عن السبب الذى من أجله يستمسك كل منا بالحياة إلى هذا الحدّ ، ويعزّ عليه أن يفارق الحياة وكأنها قد أصبحت فى نظره كل شىء ؛ لوجدنا أن السرّ فى ذلك هو أنه ما تزال لدى كل منا رغبة عميقة لم يتم إشباعها بعد ، وأنه بالتالى ما يزال يريد شيئا وينتظر من الحياة أشياء ! فنحن نشعر بأننا نحيا من أجل ما لم يوجد بعد ، أو من أجل ما نريده نحن على أن يوجد ، أو من أجل ما سنعمل نحن على تحقيقه فى المستقبل . وليس اندفاعنا نحو « المستقبل » سوى مجرد تعبير عن نزوعنا نحو « القيم » ، من أجل العمل على إثراء حياتنا ، وتوسيع رقعة واقعنا . وليس موقف الإنسان من المستقبل هو موقف الموجود الخائف الذى يستشعر بإزائه شتى مشاعر القلق الغامض فحسب ، بل هو موقف الموجود المتوقع الذى يلتمس من المستقبل تحقيق آماله وأغراضه أيضاً . ومعنى هذا أن لكل منا « مثلا أعلى » يعمل على بلوغه ، فهو يسير فى حياته سيراً حثيثاً نحو هذا الهدف الأسمى الذى يمثل « حلم مستقبله » ، عالماً فى الوقت نفسه أن حياته — منذ بدايتها حتى نهايتها — لا يمكن أن تكون إلا « مطلبا أخلاقيا » ، وبالتالى فإنها تمثل جهداً مستمراً من أجل النمو ، والامتداد والاتساع .. إلخ . وليس أمعن فى الخطأ من أن نفسر كل حياتنا البشرية بالرجوع إلى الفعل الآلى الذى تمارسه علينا البيئة الخارجية ، فى حين أن التجربة شاهدة على أن جوهر الحياة هو هذا الصراع المستديم بين البيئة الخارجية من جهة ، وبين النزوع الأخلاقى الذى يفرضه على كل منا برنامجه الشخصى أو مثله الأعلى من جهة أخرى(٢) .

تحقيق الذات رهن بالديمومة الزمانية للشخصية ...

والحق أننا إذا كنا نخشى الموت — كما بيّنّا فيما سبق — فما ذلك إلا لأن الموت هو الذى يضع حداً لعملية « تحقيقنا لذواتنا » . ولعل هذا ما عبرنا عنه — فى موضع آخر — حين كتبنا نقول : « إنه طالما كان المرء على قيد الحياة ، فإنه لا بد من أن يكون فى وسعه فى كل لحظة أن يبدأ حياته من جديد . فليس فى وجود الذات الحية شىء قد تحقق مرة واحدة وإلى الأبد ! وأما الموت فإنه — على العكس من ذلك — يجىء فيخلع على

---

(١) O. Lemarié: "Essai sur La Personne", Alcan, 1936, pp. 27 - 28.

(٢) Le Marié: "La Personne", p. 42.

حياتنا طابع الجدية والخطورة ، لأنه يسم حياتنا بخاتم المطلق l'absolu ، أو هو يصبغ سائر الأحداث التي تقدمت بصبغة المطلق ..[١] . ومعنى هذا أن تحقيقنا لذواتنا مرتبط بالصيرورة الزمانية التي نحياها ، وبالتالي فإننا نظل نعدل من ماضينا ، ونشكل من مستقبلنا ، طالما كان هناك « غد » يعقب « اليوم » الذي نعيش فيه ! وليس للتصدع أي موضع حقيقي في صميم تلك الديمومة الحية التي نعيشها ، أو في باطن ذلك « اللحن الموسيقي » الذي يمثل تعاقب أنغام « حياتنا الفردية » . ولكننا نشعر — في الوقت ذاته — بأن عملية تحقيقنا لذواتنا محدودة — في المستقبل — بذلك الحد الزماني النهائي الذي يجيء فيخلع على حياتنا صورة ، ويهب وجودنا طابعاً وليس من شك في أن « تناهي الحياة » هو الذي يجعل من « تحقيقنا لذواتنا » عملية خطيرة لها طابع جدي ملح ، فضلا عن أنه هو الذي يخلع على حياتنا نفسها طابع « الوحدة » و « الفردية » « فالحياة — كالعمل الفني — محددة ، ذات طابع خاص ، وهي لا بد من أن ترتبط بزمان معين ، أو حقبة معينة ، ولا بد من أن تكتمل في لحظة معينة ، أو في تاريخ معين . وحينما يموت الفنان ، فإن عمله الفني لا يلبث أن يكتمل ، لأنه عندئذ — وعندئذ فقط — يكتسب قيمته ، ويتخذ موضعه في صميم التاريخ . وإذن فما أشبه حياتنا بإناء مرن غير مكتمل ، نظل نحوره ونعدله ونغير من شكله ، حتى آخر لحظة من لحظات حياتنا ، فإذا ما دهمنا الموت ، أصبح في وسع الآخرين أن يتحدثوا عن « صورة » ذلك الإناء ، أو « قيمة » تلك الحياة ، أو « معنى » ذلك الوجود الفردي . »[٢] . وهكذا نرى أن تحقيقنا لذواتنا عملية شخصية تتحقق عبر الزمان ، ولا تكاد تتوقف في أية لحظة من لحظات العمر ، إلى أن يجيء « الموت » فيخلع على وجودنا طابع الشيء المتحقق المكتمل !

حياتنا الشخصية « وجوب » أكثر مما هي « وجود » !

إن الذات هي في الحقيقة الواقعة الوحيدة في العالم التي تنحصر كل ماهيتها في عملية تحقيقها لذاتها . فليست « الذات » شيئا جاهزاً معداً من ذي قبل ، بل هي فاعلية مرنة لا تكف عن تكوين نفسها بنفسها . ولهذا فقد يكون من الصعب أن نقول عن « الذات » إنها « موجودة » أو إنها « وجود » ، مادامت هذه « الذات »

---

(١) زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، ص ١٢٠

(٢) المرجع السابق : ص ٥٧ ، وانظر أيضا : Lavelle: "La Conscience de Soi", p. 262.

— في صميمها — عبارة عن حركة انتقال مما كانت عليه ، إلى ما ستكون عليه . وهذا ما عبر عنه لافل حين كتب يقول : « إن الذات لهي مقدرة على الوجود : Pouvoir d'etre ، أكثر مما هي وجود Etre . »(١) وحسبنا أن نعود إلى تجاربنا المعاشة ، لكي نتحقق من أننا لا نشعر بوجودنا حقًا ، إلا في اللحظة التي نشعر فيها بأن لدينا إمكانيات خاصة يتوقف علينا — وعلينا وحدنا — العمل على تحقيقها . ونحن حين نأخذ على عاتقنا تحقيق تلك الإمكانيات ، فإننا نشعر بأن مصيرنا نفسه قد أودع بين أيدينا ، وأن حياتنا ذاتها لن تكون إلَّا صنيعة أيدينا ! وإذا كنا قد نعلّق — في بعض الأحيان — أهمية كبرى على لقاءات معينة ، أو أحداث خاصة ، أو قراءات جديدة ، فما ذلك إلا لأن هذه الخبرات كلها قد جاءت فأتاحت لنا الفرصة لاكتشاف بعض الإمكانيات الضمنية التي كانت ترقد في أعماق ذواتنا ، دون أن ندرى نحن من أمرها شيئاً ! وليس أجمل في الحياة من أن يكتشف المرء — على حين فجأة — في أعماق ذاته « إمكانية » جديدة ، فلا يلبث أن يتحقق من أن « وجوده » لا ينحصر بتمامه فيما استطاع — حتى الآن — أن يستشعره أو أن يمتلكه . وحين يهتدى الإنسان إلى مثل هذه الإمكانية ، فإنه قد يشعر عندئذ بأن حياته كلها سوف تصبح شيئا جديداً ، على شرط أن يقوم بمهمة تحقيق تلك الإمكانية ، والعمل على الإفادة منها ...

والواقع أنه إذا كانت الصلة وثيقة بين « شعورى بذاتى » و « تحقيقى لإمكانياتى » فما ذلك إلَّا لأن « الذات » خبرة ميتافيزيقية تبدأ باكتشاف الإمكانيات : فإننى عندئذ — وعندئذ فقط — أختبر ما لدىَّ من قدرة على خلق ذاتى ، وأشعر في الوقت نفسه بمسئوليتى الخاصة بإزاء ذاتى . وإذا كان من شأن بعض النفوس الضعيفة أن تقنع بتأمل ما لديها من إمكانيات ، دون أن تعمد إلى تحقيق أية واحدة منها ، فإن من شأن النفوس القوية أن تقذف بكل إمكانياتها إلى عالم الواقع ، حتى وإن كان من شأن ضرورات الفعل أن تشعرها بخطورة التصميمات التي تأخذ على عاتقها اتخاذها ! ومعنى هذا أن « تحقيق الذات » عملية شخصية لا تخلو من مخاطرة ، فضلًا عن أنها تقترن دائماً بضرب من الشعور بالقلق ، ولكنها في الوقت نفسه خبرة ميتافيزيقية عميقة ، ينكشف لنا من خلالها معنى الوجود وقيمة الحياة . وإذا كنا قد تحدثنا من قبل عن « الفعل » بوصفه « نشاطاً » أساسيًا من أنشطة الحياة البشرية ، فإن من واجبنا الآن أن نؤكد أن

---

(١) Louis Lavelle: "Les puissances du Moi", Flammarion, 1948, pp. 12 - 13.

« الفعل » — بمعنى ما من المعانى — هو الذى « يُوجدنا » ، أو هو الذى يخلع علينا صفة « الوجود » . فنحن لا نملك سوى التوحيد بين « وجودنا » و « عملنا » ، أو — على الأصح — بين « وجودنا » وذلك « الفعل » L'acte الذى بمقتضاه نصنع ذلك « الوجود »! وحين يقول بعض الفلاسفة إن « حياتنا » هى « عملنا » Notre oeuvre ، فإنهم يعنون بذلك أن حياتنا هى « تحقيقٌ ذَاتِىٌّ » لا يقف عند حدّ : « Auto-réalisation indéfinie » وآية ذلك أننى حين أعرف ذاتى ، فإننى لا أعرفها باعتبارها موضوعاً محدَّداً ، أو حقيقة مصنوعة من ذى قبل ، بل أنا أدركها بوصفها « فاعلية » متحركة ، وبالتالى فإننى أرى ذاتى فاعلًا ! وهذا هو السبب فى أن عملية « تحقيق الذات » لا تكاد تنفصل عن عملية « تقييم الذات » : لأن من شأن كل شخصية — حين تعمل — أن تصدر « حكم قيمة » على ما تعمل ، بحيث تصبح دائماً ماثلة أمام إرادتها الخاصة التى تختار غاية بعينها ، مُؤْثِرةً إياها على كل ما عداها من غايات ! وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن حياتنا — فى جانب من جوانبها — « وجوب » Devoir - etre أكثر مما هى « وجود » : Etre : بمعنى أنها « مهمّة » لا بدّ من أدائها ، أكثر مما هى « واقعة » نقتصر على تقبُّلها . ولا غرو ، فإن « الذات » ليست شيئا « متحققا » ، بل هى « فاعلية » لا بد من تحقيقها[1] .

الحياة بالنسبة إلينا « قيمة » ، لا مجرَّد « واقعة » !

بيد أنه قد يكون من خطل الرأى أن نتوهم أن عملية « تحقيق الذات » هى مجرد عملية إبداعية تقتصر فيها الشخصية على تكوين نفسها ابتداءً من بعض « المعطيات » الأولية ، بمقتضى ما لديها من « حرية » ، دون أن تلتقى فى طريقها بأية مقاومة ، ودون أن تصطدم خلال عملها بأى عائق ! والحق أن الموقف البشرى لا يتحدَّد إلا بمقتضى تلك « المقاومة » التى تواجه بالضرورة كل « نشاط » إرادى ، فتكون بمثابة « التحدى » الذى يدفع بالذات إلى العمل على إحالة « العائق » إلى « واسطة » ! ونحن نلتقى فى طريق حياتنا بالكثير من « الحدود » ، ولكننا نعلم — فى الوقت ذاته — أن هذه « الحدود » : Limites هى مجرد « تحديدات » Déterminations ترسم معالم موقفنا البشرى ، دون أن تكون بمثابة « حواجز » نهائية تعوق انطلاق حريتنا . وليس فى وسعنا أن نتجاهل ما فى وجودنا من عناصر أصلية قد فُرِضَتْ علينا (بوجه ما من

---

(١) René Le Senne: "La Destinée Personnelle", Flammarion, 1951, p. 16.

الوجوه) ولكننا لا نستطيع في الوقت نفسه أن نتناسى دور الذات في تحويل « القدر » Le destin إلى « مصير » : destinée[1] . ومن هنا فإن « المواقف الأصلية » التي تكتنف طريق حياتنا ، « مغلقة » من جهة ، و « مفتوحة » من جهة أخرى : لأن شعور الذات بالحواجز التي تعوق تقدُّمها رهن بما لديها من نزوع نحو تجاوز تلك الحواجز . فنحن لا نواجه مجموعة من « التحديدات » التي ترسم لنا مرة واحدة وإلى الأبد معالم طريقنا ، بل نحن نلتقي أيضاً بمجموعة من « القيم » التي تستثير طاقاتنا من أجل العمل على تحقيق مصيرنا .

وإذا كانت « الحياة » — في نظرنا — شيئا أكثر من مجرد « واقعة بيولوجية » ، فذلك لأننا ندرك أن ثمة « مثلاً أعلى » علينا أن نحققه ، وبالتالي فإننا نشعر بأن حياتنا نفسها « كَسْب » علينا أن نظفر به ! ولعلَّ هذا هو السبب في أن عملية « تحقيق الذات » لا بد من أن تقترن — في نظرنا — بمشاعر القلق والعذاب والألم والمجاهدة . ولما كانت « الذات » نفسها « كسْباً » : Conquete لا مجرد « واقعة » Fait ، فليس بدعاً أن تكون « الحياة » — بالنسبة إلى « الذات » التي تبحث عن نفسها — « نصراً » Victoire ترغب في إحرازه ، لا مجرد « بقاء » تعمل على استمراره ! وليس بين البشر من يحيا » ، دون أن « يقيِّم » حياته ، فإن من طبيعة الحياة البشرية أن تنعكس على ذاتها ، لكي تحكم على ذاتها ! وقد تكون « الحياة » غاية بالنسبة إلى « الحيوان » ، ولكنها « واسطة » أكثر مما هي « غاية » بالنسبة إلى الإنسان ! وآية ذلك أن الإنسان يضع حياته في خدمة بعض الغايات أو الأهداف أو المقاصد ، حتى أنه قد يُؤْثر — في بعض الأحيان — فقدان « الحياة » نفسها ، على التخلّي عن « مبرّرات حياته » ! ومعنى هذا أنه لا بد للحياة — بالنسبة للإنسان — من أن تستحيل إلى « قيمة » ، أو أن تكتسب هي نفسها « قيمة ». وليس شعور الإنسان بالنقص أو عدم الاكتمال ، سوى تعبير عن إحساسه بالحاجة إلى تحقيق المزيد من « القيم » . وليست العبرة — في نظر الإنسان — بالاستمرار على قيد البقاء بأي ثمن ، بل العبرة باستخدام الحياة على أكمل وجه . ولا يمكن أن تستوى شتى أساليب الحياة ، أو كافة الطرق التي يستخدم بها المرء حياته ، بل لا بد من أن تكون ثمة طريقة أفضل مما عداها ! وهذا هو السبب في أن الموجود البشرى يوازن بين أساليب الحياة ، ويقيِّم الطرق المختلفة لاستخدام الحياة ،

---

(١) Ibid., p. 15.

واضعاً نصب عينيه دائماً العمل على الاهتداء إلى ما هو « أفضل » . وبينما يموت الحيوان دون أن يكون قد عرف نداء الواجب ، بل دون أن يكون قد استجاب لداعي القيم ، نلاحظ أن الإنسان لا يموت دون أن يصدر حكماً على حياته ، بل دون أن يكون قد وضع وجوده كله موضع التساؤل : « أتراه قد استطاع أن يحقق ذاته ؟؛ وتلك الغاية التي ارتضاها لنفسه ، أتراه قد نجح في الوصول إليها[1]؟ » وهكذا يموت الإنسان راضياً عن نفسه أو ساخطاً عليها ، مُباركاً لحياته أو لاعناً لها ، وكأن « وجوده » نفسه « مهمة » لا بد له (وللآخرين) من الحكم عليها ، وفقاً لمعايير خاصة يجهلها الحيوان (لأنه — أي الحيوان — لا يحيا إلا على المستوى البيولوجي الصرف) .

تحقيق الذات استقطاب حادّ بين « الواقع » و « المثل الأعلى »

إننا لندرك — بحكم تجربتنا اليومية المعاشة — أن حياتنا هي تحقيقنا لذواتنا ، ومن ثم فإننا لا نملك سوى أن نحيا على هذا الاستقطاب الحادّ بين « الممكن » و « الواقعيّ » ؛ بين « القيمة » و « الواقعة » ؛ بين « الوجوب » و « الوجود » ، بين « المثل الأعلى » و « الواقع » ! ومهما زعم المرء لنفسه أنه « واقعيّ » ، بل مهما حاول أن يقذف بالمثل الأعلى إلى عالم الأحلام أو الأوهام أو الخرافات ، فإنه لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى استخدام « حريته » بوصفها « حلقة الاتصال بين العالم الأونطولوجي والعالم الأكسيولوجي » . فنحن — بالضرورة — موجودات « حرة » : لأن وجودنا نفسه « إمكانية واقعية » لا بد لنا — في كل لحظة — من العمل على تحقيقها ! ومعنى هذا أن « وجودنا » هو ذلك « الوعي » الذي نحصّله عن « حرّيتنا » بوصفها فاعلية ناشطة ، ملتزمة ، مندمجة في بعض المواقف التي لا بد لها — في كنفها — من أن تمارس ذاتها . وهذا هو السبب في أن حريتنا تجد نفسها دائماً عند نقطة تلاقٍ « الواقع » : Le réel و « المثل الأعلى » L'idéal ، وكأن عليها باستمرار أن تحيل الواقع إلى مثل أعلى ، وأن تحيل المثل الأعلى إلى واقع ! صحيحٌ أن « المثل الأعلى » لا يمكن أن يكون هو « الواقع » ، ولكن من المؤكد أن « المثل الأعلى » لا يوجد إلا بوصفه « إمكانية » تقبل التحقق ، ومن ثم فإنه « موجود » بوصفه « واقعا » مقبلا أو بوصفه « تحقيقاً جديداً » . وليس معنى هذا أن للمثل الأعلى وجوداً سابقاً ، وكأنه « نموذجٌ » ليس على الواقع سوى العمل على محاكاته ، وإنما لا بد لنا من القول بأنه ليس ثمة « مثل أعلى »

---

(١) O. Lemarié: "Essai sur la Personne", Alcan, Paris, 1936, pp. 90 - 91.

اللهم إلا بمقتضى ذلك « الفعل » الذى يأخذ على عاتقه مهمة تحقيقه . ومن هنا فإن الصلة وثيقة — فى نظر الحرية البشرية — بين « الواقع » و « المثل الأعلى » مادام الواحد منهما لا يقوم بدون الآخر . ولو شئنا أن نستخدم تعبيراً هيجلياً ، لكان فى وسعنا أن نقول إن الواقع « تحديد » ، أعنى أنه مجرد « نفى » ، فى حين أن « المثل الأعلى » نفى لهذا النفى !(١)

بيد أن الذات حين تعمد إلى تمييز « الواقع » عن « المثل الأعلى » ، فإنها عندئذ تنظر إلى « الواقع » على أنه تعبيرٌ عن ماضيها المباشر ، بينما هى تكاد تقذف بـ « المثل الأعلى » إلى عالم « المستقبل » . والحق أن « الواقع » وحده هو الذى يكمن فى الزمان : لأن تحققَ أى شىء إنما يعنى حدوثه فى الزمان . وأما « المثل الأعلى » فإنه إمكانية تفتقر إلى التحقيق ، فهو بالتالى « قيمة » خارجة على كل زمان ! ونحن حين نقول عن هذا المثل الأعلى إنه لن يجد له موضعاً إلّا فى المستقبل ، فإننا لا نعنى بذلك أنه ماثل — منذ الآن — فى عالم المستقبل (مع العلم بأن المستقبل نفسه ليس بشىء على الإطلاق) ، كما أننا لا نعنى أيضاً أنه لا بد للمستقبل من أن يُفسح له مكاناً فى يوم من الأيام ، لأنه إذا قدّر لهذا المستقبل أن يحقق ذلك « المثل الأعلى » ، فإنه عندئذ لا بد من أن يقضى عليه بوصفه « مثلاً أعلى » (على وجه التحديد) . وكل ما نعنيه حين نربط « الواقع » بالماضى . و « المثل الأعلى » بالمستقبل ، هو أن نشير إلى هذه الحقيقة الهامة ألا وهى أن تحوُّل المستقبل إلى حاضر رهنٌ بتلك الحرية العاملة التى تحيا على الاستقطاب الحادّ بين « الواقع » و « المثل الأعلى » ، فلا تكاد تحيل أى « مستقبل » إلى « حاضر » ، حتى تجد نفسها بإزاء « مستقبل جديد » لا بد لها من أن تمارس نشاطها فيه ، وهلمّ جرًّا . وحسبنا أن ننظر إلى فكرتنا عن ذواتنا ، لكى ندرك أن حياتنا لا تصل مطلقاً إلى تحقيق هذه الفكرة ، بدليل أننا « لا نتعرَّف على أنفسنا » دائماً فى كل ما فعلناه أو أردناه ، وكأن « ذاتنا الواقعية » لا تكافئ مطلقاً « ذاتنا المثالية » . ولعلّ هذا هو السبب فى أننا نشعر دائماً بأن فى أعماق ذواتنا « موجوداً ممكناً » هيهات له أن يصبح يوماً « موجوداً متحققاً » ! ولو قدر لماهية أى فرد منا أن تتحقق بتمامها مرة واحدة وإلى الأبد ، لفقدت

---

(١) L. Lavelle: "Introduction à L' Ontologie", Paris, P. U. F., 1947, pp. 110 - 122.

حياته كل طعمها أو مذاقها ، ولأصبح وجوده نفسه رَتابة مأساوية مملة ! ولكننا — لحسن الحظ — نبحث دائماً عن ذواتنا ، دون أن نجدها نهائيا ، ودون أن نتملكها تماماً ![١]

نحن لا نحقق ذواتنا ، وبذواتنا فحسب ، بل لغيرنا وبغيرنا أيضاً

إن في أعماق كل فرد منا « كائناً جديداً » يبذل جهداً شاقاً في سبيل الخروج إلى عالم النور ، وكأنه الوردة التي تريد الخروج من كامها ، حتى تتفتح ، وتعبق ، وتنشر أريجها في أجواز الفضاء ! وليست عملية تحقيق الذات سوى تلك « الولادة الروحية » التي تسمح لهذا « الكائن الجديد » بتحطيم شرنقته ، من أجل الانطلاق إلى عالم النور ! ولكننا كثيراً ما ننسى — أو نتناسى — أننا لا نُحقّق ذواتنا بذواتنا ولذواتنا فحسب ، بل نحن نحققها بغيرنا ولغيرنا أيضاً . وآية ذلك أن تحقق الشخصية لا يتم إلا في « عالم مشترك » يشعر فيه المرء بوجود تلك « النحن » التي هي أسبق من كل تمييز بين « الأنا » و « الأنت » . ونحن نعرف أن « الجماعة » أسبق من « الفرد » ، كما أن « أنا » الطفل لا تزيد عن كونها هبة يمنحها له « الآخرون » ! فليس في إمكان « الذات » أن تتحقق ، اللهم إلا إذا اعترفت بوجود عالم « الغير » الذي لا بد لها من أن تتحقق فيه . وليس في وسع « الذات » أن تؤكد وجودها ، اللهم إلا إذا سلمت بوجود « الآخرين » الذين سيتحدد وجودها بهم ومعهم . ولعل هذا ما عبر عنه أحد فلاسفة الأخلاق المعاصرين حين كتب يقول : « إن الغاية الوحيدة للذات هي تحقيق الذات ؛ ولكن الطريق الموصل من الأنا إلى الأنا لا بد من أن يدور حول العالم ، وبالتالي فهو لا بد من أن يمر بالآخرين . »[٢]

والحق أننا كثيراً ما نجد لدى الآخرين مؤثرات أو منبهات أو إيحاءات ، تدفعنا إلى الخروج من سباتنا السكوني ، لكي نقول لأنفسنا : « ونحن أيضاً نستطيع أن نفعل شيئاً » ! فالحديث المشجع ، أو اللقاء المثمر ، أو الإيحاء الملهم ، قد يجيء فينشط فاعليتنا ، أو يوقظ همتنا ، أو يحرك حريتنا ، وعندئذ نندفع إلى تحقيق ذاتنا ، وتأكيد قوتنا ، وتأدية رسالتنا . وليس « الآخرون » — بالنسبة إلينا — مجرد « منظر

(١) Cf. L. Lavelle: "**Les Puissances du Moi**", Flammarion, 1951, p. 178

(٢) Jean La Croix: "**Les Sentiments et La Vie Morale**", P. U. F., 1968, p. 64.

خارجى » نقتصر على تأمله ، بل هم » وسائط خلاصنا » (إن صح هذا التعبير) . ومادام من شأن الإنسان أن ينفذ بفعله — دائماً — إلى العالم الخارجى ، فسيظل « الواقع » — بالنسبة إلينا — هو ذلك « الوسط الاجتماعى » الذى يخلقنا ونخلقه ، ويغيرنا ونغيره ! والواقع أن الإنسان لا يؤثر بفعله على العالم المادى فحسب ، بل هو يخلق أيضاً — عن هذا السبيل — ضرباً من الاتصال بينه وبين غيره من الذوات ، بمقتضى ذلك « التأثير » الذى قد يتحول إلى سيطرته على الأشياء ! وليس من النادر أن يجيء الفعل البشرى فيحرر ذوات أخرى ، ويوقظها من سباتها ، ويستثيرها إلى العمل ، معداً بذلك مراكز الفاعلية الشخصية ، ناشراً فيما حوله « قوى ذاتية » جديدة . وبقدر ما يكون فعلنا قادراً على التسامى بنفسه إلى هذا المستوى ، يكون حظه من السمو أو الرفعة أو الكمال ؛ فإن كل من دعتهم الإنسانية مصلحين أو معلمين — حكماء كانوا أم أبطالا أم قديسين — لم يكونوا سوى « أهل فعل » استطاعوا أن يرقوا بنشاطهم إلى هذا المستوى .(١)

وحين يدرك الإنسان أنه لا يعمل بذاته ولذاته فحسب ، بل هو يعمل بغيره ولغيره أيضاً ، فهنالك قد يصبح فى استطاعته أن يفهم أنه « يملك » الوجود ، ولكنه ليس « عين » وجوده ، بمعنى أنه ليس « غاية » لنفسه . وإذا كان من الضرورى للذات — حين تعمد إلى تحقيق ذاتها — أن تخرج من ذاتها ، فإن هذا لا يعنى أنه ليس عليها سوى أن « **تعطى** » ، بل إن معناه أن عليها أيضاً أن « **تأخذ** » . ومن هنا فإن الذات لا تخرج من ذاتها إلا لكى تثرى ذاتها ، واثقة من أنها لن ترتد إلى ذاتها إلا بعد أن تكون قد عمقت تجربتها الذاتيّة بخبرات الآخرين ! وهذه الحركة المزدوجة التى تتمثل فى « الابتعاد عن المركز » Centrifvge من أجل « العودة إلى المركز » Centripète هى التى تجعل من « تحقيق الذات » عملية تبادلية تتحقق عبر التواصل المستمر بين الذوات ، وإن كان كل شيء هنا متوقفاً على الروح التى يتم بها هذا التبادل ، والطريقة التى يتحقق على نحوها نشاط الذات فى خروجها من ذاتها وعودتها إليها(٢) .

---

(١) L. Lavelle: "De L' Acle", p. 182.

(٢) M. Blondel: "L' Action", Alcan, Paris, 1937, t. II., p. 235.

... ولكننا — مع ذلك — لا نستطيع أن نحقق ذواتنا فى انسجام مطلق مع غيرنا !

بيد أننا لو تصورنا العالم على أنه كثرة من « المراكز الشخصية » المتناهية التى يسعى كل منها جاهداً فى سبيل تحقيق ذاته ، لكان علينا أن نفترض فى الوقت نفسه إمكان قيام « صراع » بين تلك الذوات أو المراكز الشخصية . وليس من شك فى أن حياة البشر لا يمكن أن تكون — كما سبق لنا القول — فردوساً أرضياً يسوده السلام والوئام والمحبة ، بل هى لا بد من أن تظل — فى جانب من جوانبها — حرباً وصراعاً ومواجهة مستمرة . صحيحٌ أننا نحقق ذواتنا بغيرنا ولغيرنا ، ولكننا نصطدم دائماً بعوائق تجيئنا أحياناً من قبل ذواتنا ، وتجيئنا أحياناً أُخرى من قبل غيرنا . وإذا كانت عملية « تحقيق الذات » دراما أليمة لا تخلو من قلق ، ونصب ، ومجاهدة ، فما ذلك إلّا لأنها مهمة شاقة لا نتقدم فيها إلا على أشلاء أعدائنا الباطنيين من جهة ، وأعدائنا الخارجيين من جهة أخرى ! ولعلّ هذا هو السبب فى أن فلاسفة الأخلاق كانوا يتحدثون دائماً عن عملية « تحقيق الذات » بوصفها فعلًا أليماً يستلزم بالضرورة العمل على « مجاهدة الذات » . وأما الفلاسفة الذين ربطوا هذه العملية بمبدأ الحرية — على نحو ما فعل برديائيف مثلاً — فقد قالوا إن الصراع من أجل تحقيق الذات صراع بطولى ، لأنه مجاهدة عنيفة يراد من ورائها الظفر بالحرية الباطنية . وإذا كانت الحرية عبئاً ثقيلا كثيراً ما ينوء به الإنسان ، فما ذلك إلا لأنها تولد لدى صاحبها الألم والعذاب ، خصوصاً حين يشعر الإنسان بأن عليه أن يواجه مصيره فى شجاعة ، بحيث يستخدم حريته للانتصار على الخوف من الحياة والجزع من الموت[١] .

ولكننا ما نكاد نأخذ على عاتقنا استخدام حريتنا فى سبيل العمل على تحقيق ذواتنا ، ومواجهة مصيرنا ، حتى نلتقى على طريق حياتنا بحريات أُخرى تعمل هى أيضاً على تحقيق ذواتها ، ومواجهة مصيرها . وقد يقترن هذا اللقاء بشىء من التجاوب والتواصل والتبادل ، ولكنه قد لا يخلوا أحياناً من بعض مظاهر التنازع والتصارع ، والتحدى . وعبثاً ينادى بعض « فلاسفة التصالح » بأنّ « الفرد » و « المجتمع » توأمان ، أو أن « الأنا » و « النحن » حقيقتان متساوقتان ، فإننى لن ألبث أن أتحقّق من أنّ اتجاهى الخاص فى الحياة قد يصطدم باتجاهات غيرى من البشر ، وبالتالى فإننى قد أُجد نفسى

---

(١) Cf. N. Berdiaeff: "Cinq Méditations sur L' Existence", Aubier, 1936, p. 204.

مضطرًا إلى تقبُّل آلام تجيئنى من قِبَل الآخرين أو إنزال آلام بالآخرين تجيئهم من قِبَلى !
ومن هنا فإن دراما « تحقيق الذات » هى فى الوقت نفسه دراما اجتماعية يعبّر عنها صراع الحريات ، ويكشف عنها التحدى المستمر القائم فى دنيا الذوات ! ولكن هذه الدراما نفسها ضرورة وجودية يتطلّبها تجدُّد الحياة ؛ فإن السلام المطلق قد يعنى الموت التام ، فى حين أن الصراع المستمر حليف الجدّة والابتكار . والحق أن الذوات البشرية ليست مجرد مراكز شخصية متشابهة يسودها التكرار والترديد ، بل هى عوالم حرة مستقلة يحكمها مبدأ الابتكار والتجديد . وليس الصراع بين الحريات سوى المناسبة السعيدة التى تنتهزها الحياة للإحاطة بالقديم ، وتوليد الجديد ! ونحن لا ننكر أن حلم البشرية الأكبر سيظل دائماً هو « العمل المشترك » الذى تبنى فيه الإنسانية ذاتها كما لو كانت رجلًا واحداً ، بحيث لا يترق البشر إلّا معاً ، ولا يبنون مستقبلهم إلّا بأيدٍ متلاحمة ، ولكن من المؤكد أن هذا الحلم الجميل قد اصطدم دائماً بواقعة صراع الحريات ، وتناقض الذوات ، وتعدّد المراكز الشخصية المتناهية فى عالمنا الممزّق المتكثّر ! وليس من شك فى أن الإنسان لا يستطيع أن يتقبل ذاته دون أن يتقبل الآخرين ، كما أنه لا يستطيع أن يريد ذاته دون أن يريد الآخرين ، ولكن التجربة شاهدة — مع الأسف — على أنه لا يستطيع أن يحقق ذاته فى انسجام مطلق مع ذاته أو مع غيره ! ولعلّ هذا هو السر فى أن دراما « تحقيق الذات » ستظل دراما الحرية البشرية المأساوية ، فى عالم ممزّق يسوده الصراع ، ولكنه يحنّ فى الوقت ذاته إلى الوحدة والسلام ، آملا أن تكون الكلمة النهائية — يوماً — للمحبة والوئام ![1] .

أخيراً ، الحياة نشاط إنتاجى يراد من ورائه العمل على فضّ قوانا الخاصّة ..

... لقد قيل عن الإنسان إنه « حيوان ناطق » ، وقيل عنه أيضاً إنه « حيوان اجتماعى » ولكن ربما كان فى استطاعتنا أيضاً أن نقول عنه إنه « حيوان منتج » producing animal . والواقع أن الإنسان لا يكف عن تحوير المواد التى يجدها بين يديه ، من أجل العمل على تحقيق ذاته عن طريق الاستعانة بعقله وخياله . وهو لا يملك القدرة على الإنتاج فحسب ، بل هو لا يستطيع أن يحيا إلا إذا أنتج ، أو هو — على الأصح — ينتج ليعيش ! صحيح أننا حين نتحدث عن الإنتاج — أو الإنتاجية — Productiveness ، فإننا قد نفكر فى الإنتاج المادى (بوصفه أوضح مظهر من مظاهر

---

(١) Jean La Croix: "Les Sentiments et la Vie Morale", P. U. F., 1968, p. 64.

الإنتاجية) ، ولكن من المؤكد أن « الاتجاه الإنتاجي » للشخصية يشير إلى موقف أعمق وأشمل ، ألا وهو موقف الذات التي تصطنع طريقة الإنتاج في كل مناحي خبرتها البشرية . فنحن هنا بإزاء موقف إنتاجي يغطي خبرات الذات العقلية ، والوجدانية ، والاجتماعية ، سواء أكان ذلك في علاقتها بالأشياء ، أم في علاقتها بنفسها ، أم في علاقتها بغيرها من الذوات . ومعنى هذا أن الإنتاجية تعبر عن قدرة الإنسان على استخدام قواه ، وتحقيق سائر الإمكانيات الباطنة فيه . ونحن حين نقول إنه لا بد للإنسان من أن يستخدم قواه ، فإننا نعني بذلك أنه لا بد له من أن يكون حُرًّا ، وبالتالي فإنه لا بد له من أن يكون مستقلا ، بحيث لا يعتمد على أية سلطة أخرى يكون من شأنها أن تتحكم في قواه الخاصّة . ونحن نعني أيضاً أنه لا بد له في نشاطه الإنتاجي من السير على هدى عقله ، ما دام من غير الممكن له أن يستخدم قواه ، اللهم إلا إذا عرفها حق المعرفة ، وعرف كيف يستخدمها ، وعرف الغاية التي ينبغي له أن يستخدمها من أجلها . فالإنتاجية اتجاه سيكلوجي يعني أن الإنسان قد استطاع أن يختبر ذلته ، باعتباره « تجسيداً » لقواه الخاصّة ، وباعتباره في الوقت نفسه « الفاعل » المحقّق لتلك القوى . وحين يدرك الإنسان حقيقة الوحدة التي تجمع بينه وبين تلك القوى ، فإنه لن يشعر بوجود أي نقاب يحجب عنه قواه الخاصة ، أو أية هوة تجعل منها قوى غريبة[١] عنه !

ولسنا نريد أن نتوقف عند الفروق اللفظية التي يقيمها عالم النفس المعاصر إريك فروم Fromm للتمييز بين « الإنتاجية » من جهة ، وكل من « الإبداعية » و « الفاعلية » من جهة أخرى ، ولكن حسبنا أن نقول إن « الإنتاجية » — في رأيه — هي عملية تحقيق الإنسان للقدرات المميزة له ، أو الإمكانيات الباطنة لديه ، بحيث يستخدم كل ما يملك من « قوى » . وقد تكون كلمة « القوة » — فيما يقول فروم — لفظة غامضة ملتبسة : لأنها قد تختلط علينا بمعاني العنف ، أو العسف ، أو حب السيطرة ، ولكن الحقيقة أن « القوة » التي نتحدث عنها هنا إنما تعني « القدرة » أو « المقدرة » أو « الكفاءة »[٢] . فليست « الإنتاجية » استخداماً لقوى غاشمة يراد من ورائها السيطرة على الآخرين ، أو التحكم فيهم ، أو العمل على إخضاعهم ، بل هي استخدام لقوىً شخصية يراد من ورائها تحقيق الذات ، وتوجيه النفس ، وإنتاج

(١) Erich Fromm: "Man For Himself", N-Y., Rinehart, 1960, pp. 84 - 85.

(٢) (يلاحظ في اللغة الإنجليزية الفارق الكبير بين power over, power of) Ibid. p. 88.

« الإنسان » نفسه ! وحين يحشد الإنسان كل ما لديه من قوى (بما فى ذلك قوة العقل ، وقوة الحب ، وقوة الخيال) من أجل العمل على تنمية أسباب الحياة فى شخصه ، والمساهمة فى توسيع رقعة الحياة من حوله ، فهنالك لا بد للقدرة الإنتاجية من أن تصبح عَلَماً على « الحياة الخصبة » ، العميقة ، الثرة ، النابضة ! وليس من شك فى أنه حين يعرف الإنسان كيف يستخدم قواه على نحو إنتاجى ، فهنالك لا بد لعلاقاته بالعالم من أن تتوثق ، كما أنه لا بد لصلاته بالآخرين من أن تتعمَّق . وهكذا نرى أن « تحقيق الذات » رهن بقدرة الإنسان الإنتاجية ، أعنى أنه رهن بمدى « نجاح » الإنسان فى عملية « توليد » إمكانياته . وقد تكون للمقدرة الإنتاجية مواضيع تتجلى فيها ، ولكن من المؤكد أن « الإنسان » نفسه هو أهم « موضوع » تمارس فيه تلك القوة الإنتاجية ذاتها . وإذن فلا بد لنا من الانتقال من عملية « تحقيق الذات » إلى عملية « تأكيد القوة » ، حتى نكشف عن المعنى الثانى من معانى الحياة البشرية بوصفها مظهراً من مظاهر القدرة على مصارعة الموت ، والانتصار على شتى أسباب « العجز » !

الفصل الحادى عشر

تأكيد القوة

ليس من شك فى أن الصلة وثيقة بين القوة والحياة : فإن التجربة لتظهرنا على أن الضعفاء هم — فى معظم الأحيان — أولى ضحايا الموت ! وحينما نادى نيتشه بمبدأ إرادة القوة ، أو حينما أبرز أدلر دور الشعور بالنقص فى حياتنا النفسية ، فإن كُلًّا منهما كان على وعى تام بأن « القوة » هى فى حد ذاتها « قيمة » . ولكن ، على حين كانت « القوة » قيمة بيولوجية صرفة عند دارون وغيره من دعاة التطور (بدليل قوله بمبدأ البقاء للأصلح) ، نجد أنها قد استحالت إلى قيمة أخلاقية عند نيتشه وغيره من دعاة أخلاق القوة (بدليل قوله بضرورة التمييز بين أخلاق السادة وأخلاق العبيد) . وأما عالم النفس المعاصر — ألفرد أدلر — فقد ذهب إلى قوله بأن حضارتنا البشرية قد قامت منذ البداية على مشاعر النقص ، ومن ثم فإن الجانب الأكبر من حياتنا يمثل جهداً نقوم به فى سبيل التعويض عن هذا النقص ، والسعى من أجل الحصول على القوة والامتياز والتفوق .[1] بل إن أدلر ليذهب إلى حد أبعد من ذلك فيقول إننا نطمع فى أن نكون آلهة أو « أشباه آلهة striving to be godlike » : بدليل أننا نجد الكثير من الأطفال يعبرون صراحة عن هذه الرغبة ، فضلا عن أننا نلتقى بها لدى البالغين على صورة نزوع نحو السيطرة ، إن لم نقل بأن دعوة بعض الفلاسفة إلى « الإنسان الأعلى superman » (كما هو الحال عند نيتشه) هى مجرد صورة مقنَّعة من صور هذا الطموح إلى « التأله » ![2]

ومهما يكن من شيء ، فإن الحياة كثيراً ما تختلط فى أذهاننا بمعانى « القوة » والقدرة المطلقة (أو القدرة على كل شيء) ، حتى لقد أصبح المثل الأعلى للكثير من الأسوياء والمنحرفين — على السواء — هو « تأكيد القوة » بأى ثمن ! ولئن يكن هناك فارق كبير بين المجنون الذى يقول عن نفسه « إننى نابوليون » ، أو « أنا امبراطور الصين » ، والإنسان السوىّ الذى يأخذ على عاتقه تحقيق التفوق بوسائل مشروعة ، إلا أن الملاحظ فى كلتا الحالتين أن كلا من المريض والسوىّ يكره « الضعف » ، ويعمل على

(١) ، (٢) A. Adler: "What Life should mean to you.", Unwin, London, 1962, pp. 45 & 49.

التحرر من أسباب « النقص » ، فهو يسعى جاهداً فى سبيل الظفر « بالقوة » ، والحصول على « الامتياز » أو « التفوق » . وقد تختلف أفكارنا عن « القوة » و « الضعف » ، كما قد تتنوع تصوراتنا للـ « تفوق » و « النقص » ، ولكن الذى لا شك فيه أن أحداً لا يريد لنفسه أن يحيا « ضعيفاً » ، قاصراً ، ناقصاً ، مفتقراً إلى الآخرين ؛ بل إن كلا منا ليريد لنفسه أن يكون « قوياً » ، « قادراً ، متمكناً ، متفوقاً على الآخرين ! والحق أن الشخص البشرى لا يصل إلى حالة « الوعى بالذات » من خلال النشوة والانجذاب : extase ، بل من خلال « الصراع من أجل القوة » . ومهما يكن من قيمة « المحبة » فى حياتنا البشرية ، فإننا لا نستطيع أن نستغنى تماماً عن « القوة » ، إن لم نقل بأن « المحبة » نفسها « قوة » ، و « الحب » نفسه « صراع » ! وإذا كان العالم الفرنسى بيشا Bichat قد قال عن الحياة إنها مجموعة الوظائف (أو القوى) التى تقاوم الموت ، فربما كان فى استطاعتنا نحن أن نقول إن الحياة — فى كل مظاهرها — « صراع » ، و « صراع » ضد « الموت » ! وحتى لو نظرنا إلى الحياة الروحية نفسها ، لوجدنا أنها صراع ضد الجمود المادى والسُبات الحيوى[1] . فليس فى استطاعة الكائن الحى أن يحيا دون أن يقاوم — فى كل لحظة — شتى أسباب الانحلال ، وعوامل المرض ، وهجمات الموت ، كما أنه ليس فى استطاعة الموجود البشرى أيضاً أن يحيا ، دون أن يقاوم — فى كل لحظة — كافة موانع الحياة ، وعوائق الوجود ، وضربات القدر ! ونحن نشعر بأن جسدنا معرَّض — فى كل لحظة — لآلاف الجراثيم التى تتهدده ، ومئات الأخطار التى تحلق به ، فنحن على وعى دائم بضعفنا الجسمانى ، وقصور « موقفنا العضوى » بإزاء الحياة ، ومن ثم فإننا نعمل جاهدين فى سبيل مقاومة عوائق الحياة ، واثقين من أن « الصحة » — أو سلامة البدن — هى المظهر الأول من مظاهر قوتنا ، وبالتالى الضمان الأكبر لاستمرار بقائنا !

هل يكون المقصود بالقوة — هنا — هو « القوة الجسمانية » ؟

والحق أننا بمجرد ما نتحدث عن « القوة » ، فإن أول ما يخطر على بالنا هو « القوة الجسمانية » وإذا كانت بعض الحضارات القديمة — كالحضارة اليونانية مثلا — قد عملت على الإعلاء من شأن القوة الجسمانية ، فكان للقيم الحيوية عندها شأن كبير ، فإننا مازلنا نشهد — حتى اليوم — اهتماماً كبيراً بالتربية البدنية ، كما هو الحال مثلا فى

(١) Emmanuel Mounier: "Le Personnalisme", P. U. F., Paris, 1950, p. 67.

الحضارة الأنجلو — ساكسونية ، فضلا عن أننا نلاحظ أن العالم كله ما يزال يولى الألعاب الأوليمبية قدراً كبيراً من العناية . وقد يكون الأصل فى الاهتمام بالقوة الجسمانية هو الحرص على تهيئة الظروف الملائمة لضمان « الصحة الجسمية » ، وتحقيق « السلامة العضوية » ، ومن ثم تزويد الكائن الحى بمزيد من المناعة أو القدرة على مواجهة أخطار العدوى والمرض . ولكننا حين نتحدث عن « القوة الجسمانية » ، فإننا لا نعنى بها تلك « السلامة العضوية » التى تسمح للكائن الحى بمواجهة ظروف معيشته ، وتحقيق التوازن (أو التكيف) بينه وبين بيئته ، بل نحن نعنى بها مجموعة من « القيم الحيوية » التى تكفل للإنسان خفة ، ورشاقة ، ومرونة ، وصلابة ، ومقدرة ... إلخ . فالقوة الجسمانية مظهر لسيطرة الإنسان على نفسه ، وقدرته على التحكم فى أفعاله وحركاته ، وتمكنه من إخضاع جسمه لإرادته . وحينما يقول بعض الفلاسفة إن « بدن » الإنسان هو أكثر من مجرد « جسم » : لأنه مظهر لحضوره فى العالم ، وتعبير عن تجسده فى الواقع ، فإنهم يعنون بذلك أن « الجسم البشرى » قد استحال إلى « وعى جسمانى » ، وكأن « التربية البدنية » نفسها قد أصبحت جزءًا لا يتجزأ من « التربية العقلية » ! فليست « القوة الجسمانية » عند الإنسان مجرد قوة عضلية ، أو هبة فطرية ، بل هى ثمرة لقيم حضارية ، ونتيجة لتربية إرادية ، وبالتالى فإنها تعبير عن تلك « الحرية » التى تنشد « التكامل » ، وتحرص على تحقيق « التوافق » . وإذا كان « الجسم » — فى الحضارة الأوربية الحديثة — قد استرد اعتباره ، بعد أن كانت العقلية المسيحية — فى العصور الوسطى — تزدرى البدن ، وتحقّر من شأن القيم الحيوية ، فليس بدعاً أن يصبح للقوة الجسمانية شأنها فى كثير من الأنظمة التربوية الحديثة . وهكذا صارت « التربية البدنية » هى نفسها « تربية أخلاقية » ، وأصبحت عمليات التدريب الرياضى (أو ممارسة التمرينات الجسمية) ، باعتراف الجميع ، « مدرسة يتعلم فيها الطفل السيطرة على النفس فى كافة المجالات . »[١]

صحيح أن ظروف المعيشة فى المدن الكبرى والمراكز الصناعية الهامة — خصوصاً فى ظل الحضارة التكنيكية الحديثة — قد أغنت الإنسان عن الكثير من الجهود العضلية ، فضلا عن أنها قد وفرت عليه الكثير من مظاهر الإنفاق الجسمانى ، ولكن من

(١) Georges Gusdorf: **"La Vertu de Force"**, Paris, P. U. F., 1967. pp. 35 - 36.

المؤكد أنها قد عملت فى الوقت نفسه على إضعاف بنيته ، وزيادة احتمال تعرضه للانحلال البدنى . ومن هنا فقد ظهرت الحاجة من جديد إلى تأكيد أهمية « القوة الجسمانية » ، مع ما يقترن بها من مظاهر الاتزان ، والانسجام ، والهدوء ... إلخ . وإذا كان المشاهدون الذين يبدون إعجابهم للانتصارات التى يحققها بعض الأبطال الرياضيين فى حلبات السباق الدولى ، أو فى ساحات الألعاب الأوليمبية ، قد يتوهمون أن الحركات المذهلة التى يؤديها هؤلاء الأبطال هى مجرد حركات جسمية ، فقد يكون من واجبنا أن نذكّرهم بأن « الانتصار على الغير » — حتى فى مضمار الرياضة البدنية — هو أولا وقبل كل شىء « انتصار على الذات » . فالقوة الجسمانية التى تروعنا لدى هؤلاء الأبطال هى ثمرة لممارسة طويلة ، وتدريبات شاقة ، وجهود مضنية ؛ والانتصارات الماثلة التى يحرزونها هى مكافأة لهم على صبرهم الطويل، وصراعهم المستمر ، وتحدياتهم الكبرى ! والظاهر أن الإنسان المعاصر قد أخذ يفطن إلى خطورة عهد الرخاء (مع ما يكفله للناس من أسباب الدعة، والخمول، والتكاسل) فراح يحن إلى عهود الحكمة القديمة حين كانت قيم « الرجولة » Virilité هى أعلى قيم يقدسها الإنسان ! ومن هنا فقد ظهرت هواية الألعاب الخطرة ، والسباقات المخيفة ، والمغامرات الجريئة ، وأصبحت قيم « الوجود الجسمانى » قيماً حيوية هامة تلقى تقدير الناس ، وإعجابهم ، وحماستهم ! وجاءت عوامل اجتماعية أخرى (كانتشار الروح العسكرية ، والفتوة ، والكشافة ، وغيرها من الحركات التربوية) فعملت على تأصيل « القيم الحيوية » ، والإعلاء من شأن « القوة الجسمانية » .

ولكن ، هل يكون فى تأكيد القوة الجسمانية تحقيق لمعنى الحياة البشرية ؟

بيد أن الاعتراف بأهمية « القيم الحيوية » ، والتأكيد على الدور الإيجابى للقوة الجسمانية فى الحياة البشرية ، قد يوقعان فى ظن الإنسان المعاصر أن « الجسم » هو كل شىء فى وجوده ، وأن « القيم البدنية » هى وحدها التى تخلع معنى على حياته ! وربما كان هذا هو السبب فى اندفاع الكثيرين نحو طلب « القوة » ، والتفنن فى تنويع أشكال « البطولة الرياضية » ، وكأن « القيم البيولوجية » هى الكفيلة — وحدها — بتحقيق معنى الحياة البشرية ! وليس فى وسع أحد أن ينكر دور « الصحة الجسمية » فى تهيئة أسباب التوازن والتوافق والتكامل للموجود البشرى ، كما أنه ليس فى استطاعة أى فيلسوف أن يتجاهل تماماً مطالب الجسد بوصفها مستلزمات حيوية تقتضيها ضرورات

« التكيف » مع البيئتين الداخلية والخارجية ، ولكنَّ أحداً لا يستطيع أن يزعم أن الحياة البشرية بأسرها هى مجرد بحث عن « القوة الجسمانية » ، أو مجرد سعى وراء « القيم البيولوجية » الصرفة ! ومهما يكن من أمر إعجابنا بأبطال اليونان الرياضيّين ، وأصحاب الأجسام القوية من المحدثين والمعاصرين ، فإننا قلما نعدّ المثل الأعلى للإنسان — فى نظرنا — هو ذلك « الحيوان الرياضىّ » الذى تنحصر كل جدارته فى قوة عضلاته ! وآية ذلك أنّنا نعلم حق العلم أن القوة — باعتبارها مجرد قوة — لا يمكن أن تكون كافية : بدليل أن جوليات الجبار قد وقع صريعاً أمام دهاء داود الصغير ، كما أن شمشون المارد الهائل قد ضعف واستكان أمام فتنة دليلة وحيلتها ... إلخ والحق أن مصير كل قوة جسمانية — فى خاتمة المطاف — لا بد من أن يكون هو الفشل أو الهزيمة : لأنها إذا نجحت فى مواجهة أعدائها الخارجيّين ، فإنها لن تلبث أن تقع فريسة لأعدائها الداخليّين (الوهن — التعب — الشيخوخة — الموت) ! ومهما تبلغ قوة الملاكم العالمى ، فإنه لا بد من أن يلتقى يوماً بذلك البطل القوى الذى ينتزع منه البطولة ، ويثبت للعالم أجمع أنه أحق منه بهذا اللقب ! ونحن جميعا — سواء أردنا أم لم نرد — لا بد من أن نجد أنفسنا — فى نهاية الأمر — أمام عدوّ لعين سيكون هو الكفيل بانتزاع القوة من بين أيدينا ، والانتصار علينا فى المعركة الأخيرة ! وإلّا ، فهل استطاع أحدٌ — يوماً — أن ينتصر على الموت ؟!

... إن التجربة نفسها لتشهد بأنه ليس ثمة إنسان — على ظهر هذه البسيطة — هو بمنجى تماماً عن كل إصابة ، فلا معنى — بالتالى — للحديث عن « بطولة رياضية » مطلقة ، أو « قوة جسمانية » لا تُهْزَم ! وحينما يقع فى ظن البعض أن معنى حياتهم رهنٌ تماماً بما يملكون من « قوة جسمانية » ، فإن المستقبل لا بد من أن يجيء مكذّباً لهذا الزعم : إذ لا تلبث كبرياؤهم أن تتحطم أمام تجربة قاسية تثبت لهم أن قوتهم نسبية موقوتة ، قابلة للانكسار ! فلا يمكن — حين تكون بإزاء الحياة البشرية — أن تكون للطبيعة الكلمة الأخيرة ! ومادام من المستحيل علينا دائماً أن نرجع الإنسان — بأسره — إلى جسمه ، أو أن نردّ كل قيمه إلى قوته الجسمانية ، فستظل « القيم البيولوجية » مفتقرة إلى ركيزة أخرى تعدو الجسم نفسه ، وستظل « التربية البدنية » متوقفة على نوع آخر من التربية ، ألا وهى « التربية الروحية » أو النفسية أو العقلية ! وحين استطاع سقراط أن يواجه الموت بحكمة وشجاعة ، وحينما استطاعت جان دارك أن تقود جيوش بلادها إلى النصر فى قوة وصلابة ، فإن كُلًّا منهما

لم يكن يصدر عن قوة جسمانية أو بأس عضليّ ، بل كان يصدر عن قوة روحية أو بأس خلقى . وليس من شك فى أن القوة الجسمانية البحتة كثيراً ما تكون عَلَماً على الاندفاع الأهوج ، والسيطرة الغاشمة ، فى حين أن القوة الروحية قد تكون حليفة الحرية الواعية ، والسيطرة الإرادية (على النفس) . وتبعاً لذلك فإن القوة الجسمانية هى — فى الغالب — قوة طبيعية « لا — إنسانية » ، فى حين أن القوة الروحية هى قوة إرادية « إنسانية » . ولعلّ هذا هو السبب فى أن منطق القوة الجسمانية قد يعنى (فى كثير من الأحيان) التضحية بالقيم ، واليأس من الإنسان ، فى حين أن منطق الروحية إنما يعنى الإيمان بالقيم ، والثقة فى قدرة الإنسان على « غلبة الوحش » أو الحيوان ! وهكذا نرى أنّه قد يكون من خطل الرأى أن نتوهم أن فى تأكيد القوة الجسمانية تحقيقاً لمعنى الحياة البشرية ، أو ضمانا لانتصار الوجود البشرى !(١)

تحقيق الذات يتطلب الجمع بين « القوى الجسمية » و « القوى الروحية » ...

غير أن دعاة « القوة الجسمانية » قد يعودون إلى الاعتراض فيقولون : «إن القوة الجسمانية هى أيضاً قوة ، فليس ما يمنع الإنسان — بوصفه كائناً متجسّداً — من أن يضع معنى حياته فى عملية تأكيده لقوته .» وواضحٌ من هذا الاعتراض أن البعض لا يرى مانعاً من تكريس الحياة بأسرها لخدمة « قيم بدنية » صرفة ، أو للعمل من أجل أهداف جسمانية بحتة ! وإذا كان الإنسان قد يجد لذة كبرى فى ترويض الوحوش ، أو مصارعة الثيران ، أو محاولة التغُّلب على بعض الحيوانات المفترسة (كالأسود أو النمور) فما ذلك إلّا لأنه ما يزال يحلم بالقوة الجسمانية التى يستطيع معها قهر أشرس الحيوانات ، ومنافسة أقواها وأشدّها ضراوة ! وقد لا تكون للإنسان ضخامة الفيل ، أو شراسة الأسد ، أو رشاقة الغزال ، أو سرعة النعامة ، ولكنه يملك من المهارة العقلية ما يستطيع معه منافسة كل هذه الحيوانات — مجتمعة — حتى فى ميدان « المقدرة الجسمانية » . فالجسم — عند الإنسان — هو دائماً فى خدمة العقل ، والمهارة الجسمانية نفسها مظهر من مظاهر البراعة العقلية ! ولهذا يؤكد أصحاب هذا الرأى أن الوصول إلى تحقيق « الجمال الجسمانى » أو « الرشاقة العضوية » مهمة نفسية شاقة قد لا تخلو من صراع ضد الأهواء ، والمطالب الحسية ، والاندفاع وراء اللذّات ... إلخ .

---

(١) Cf. G. Gusdorf: "La Vertu de Force", P. U. F., 1967, ch. III., pp. 37 - 42.

والرجل الذى يريد أن يخلق من نفسه بطلاً رياضياً يتمتع بأعلى درجة من درجات الانسجام العضوى والتوافق الجسمانى لا بد من أن يأخذ نفسه بمناهج تقشفية صارمة ، ولا بد من أن يدرب نفسه على أساليب سلوكية دقيقة منظمة ! فليست « القوة الجسمانية » — بالنسبة إلى الإنسان — مجرد « هبة فطرية » تجود بها عليه الطبيعة ، بل هى كسب إرادى « يحققه الإنسان لنفسه بحريته !

ونحن نوافق أصحاب هذا الرأى على أن « القوة » — عند الإنسان — ، حتى حين تكون « بدنية » أو « جسمانية » ، لا يمكن أن تخلو تماماً من كل أثر من آثار القوة النفسية أو الروحية . ولكننا — مع ذلك — نميل إلى الظن بأن الاستسلام لسحر القوى البدنية قد يُفقد الإنسان — فى خاتمة المطاف — كل سيطرة على جسمه ! ومعنى هذا التباهى بالقوة العضلية أو المقدرة الجسمية ، قد يجعل من « البطل الرياضى » مجرد مخلوق مستعبد تماماً لقوته الغاشمة التى لا عاصم لها ولا ضابط ! ونحن إذا كنا فى العادة أشد إعجابا بقوة مروّض الأسد منا بقوة الأسد نفسه ، فما ذلك إلا لأننا نعلم أن المروّض لم يستطع أن يروّض الأسد إلّا بعد أن روّض نفسه ! ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن الملاكم — أو أى بطل رياضى آخر — لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى توجيه مبارياته بحكمة وتعقل ، فإنه لا يمكن أن يضمن لنفسه النصر ، اللهم إلا إذا توخى الاقتصاد فى استنفاد طاقاته ، بحيث يحتفظ بذخيرة من القوى العضلية حتى آخر شوط من أشراط المباراة ، وبذلك يضمن لنفسه القدرة على الصمود والمقاومة حتى النهاية .

وحينما زعم تيلور Taylor أن أفضل العمال هو ذلك « المخلوق — القوىّ » الذى لا يفكر فيما يعمل ، وكأنه « الثور » البشرى الذى يُقاد إلى العمل ، فإنه لم يفطن إلى أن العامل الذى يقوم بأعنف الجهود وأشق الأعمال ما يزال إنساناً ! وإذن فليس أمعن فى الخطأ من أن نفصل « العامل الجسمانى » عن « العامل الأنثروبولوجى » فى مضمار الصناعة ، وكأنَّ فى الإمكان استغلال قوى العمال الجسمانية ، دون إقامة أى اعتبار لشخصياتهم أو ردود أفعالهم النفسية . وهذا هو السبب فى أن كل محاولة يراد من ورائها تحويل العمال إلى مجرد آلات أو أدوات جسمانية صرفة ، لا بد من أن تستثير قواهم النفسية (المكبوتة أو المحبطة) ، وعندئذ لا تلبث الحركات العمالية (مع ما يقترن بها من تمرد ، أو ثورة ، أو صراع ، أو إضرابات ، أو غير ذلك) أن تقلب — رأساً على عقب — كل الحسابات التكنيكية الدقيقة للإنتاج !

ومهما يكون من شيء ، فإن القوة الجسمانية لا بد من أن تستند بالضرورة إلى ركيزة نفسية تكمن فى صميم بناء الشخصية . وآية ذلك أنه لا بد لنا فى كل لحظة من إعادة تنظيم توازننا النفسى ، بحيث لا ندع للقيم الجسمية الصدارة أو السيطرة على القيم العقلية ؛ كما أنه لا بد لنا فى الوقت نفسه من العمل على التحكم فى ذواتنا والسيطرة على أنفسنا ، بحيث لا ننقاد لأية قوى غاشمة عمياء قد ترين علينا أو تثقل كاهلنا . وهكذا نعود فنقرر أن تحقيق الذات يتطلب بالضرورة الجمع بين « القوى الجسمية » و « القوى الروحية » ...

ماذا يعنى « الضعف » فى حياة الموجود البشرى ؟

والحق أنه إذا كان الكثير من فلاسفة الأخلاق قد نظروا إلى « **القوة** » على أنها « **فضيلة** » أو « **قيمة** » ، فما ذلك إلا لأن « القوة » تأكيد ملىء تام للوجود الشخصى ، بحيث يتحقق الإشباع الحقيقى لكل من قوى الجسم وقوى النفس على حد سواء . وقد لا تخلو أية حياة شخصية من مظهر (أو أكثر) من مظاهر الضعف : فإن « الضعف » هو الواجهة الخلقية للعُمْلة ، أو هى صيغة المبنى للمجهول Mode passif فى تصريف الفعل ، ولكن من المؤكد أن حياة الموجود
البشرى — فى جانب من جوانبها — رفض مستمر لهذا الضعف ، وسعى دائب من أجل العمل على سلبه أو إنكاره أو تجاوزه . وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن الحياة البشرية « مبادأة مستمرة » يراد من ورائها « تأكيد القوة » ، وتعويض شتى « مظاهر النقص أو الضعف أو القصور فى صميم بناء الشخصية » وحينما قال أدلر « إن مجرد كونك إنساناً : هذا معناه أنك تستشعر نقصك أو ضعفك أو قصورك »[1] ، فإنه كان يعنى بهذه العبارة أن الحياة الإنسانية « شعور بالنقص » من جهة ، و « دعوة إلى استرداد القوة » من جهة أخرى . وربما كان الرواقيون على حق حين جعلوا من « ضبط النفس » إحدى الفضائل الأخلاقية الأساسية : لأن من المؤكد أن السيطرة على النفس فعل إرادى يقضى على التمزق الباطنى أو انقسام الذات على نفسها . وحين يعرف المرء أن « الضعف » حليف الانقسام والتمزق ، وأن « القوة » حليفة الاتحاد والتجمُّع ، فهنالك قد يدرك صحة عبارة المسيح التى تقول : « كل مملكة تنقسم على ذاتها لا بد أن

(١) A. Adler: "Le Sens de la Vie", trad. franq. Schuffer, Payot, 1950, p. 68.

تخرب » ! وإذن فلا موضع للحديث عن « قوة » أو « ضعف » اللهم إلا بالنظر إلى الطريقة التى نستخدم بها إرادتنا ، خصوصاً وأن « الإرادة » هى سبيلنا الأوحد إلى تجميع شتات ذواتنا ، وتحقيق الوحدة فى أعماق نفوسنا .

وقد أفاض علماء النفس فى الحديث عن «أمراض الإرادة»، فوصفوا لنا « سلوك الهرب » الذى يلتجئ إليه بعض الضعفاء حين يعمدون إلى تعاطى المخدرات أو الإدمان على الخمور ، من أجل التخلّص من الأزمات الحرجة التى تواجههم ، أو التحرر من مظاهر الضعف التى ترين عليهم . ونحن نعرف أنه ليس من السهل علاج أمثال هذه الانحرافات : فإن الطرق الفسيولوجية البحتة قد لا تكفى لمعاونة الإرادة الضعيفة على استجماع ذاتها واسترداد قوتها . وإذا كان العلاج الطبى البحت قلّما يجيء بنتائج باهرة ، فذلك لأن تكوين الإرادة لا يمكن أن يتم باستعمال بعض الحقن ! والواقع أننا هنا بإزاء مشكلة نفسية تمسّ صميم بناء الشخصية ، فلا يمكن للعلاج أن يتم دون رغبة المريض نفسه . ومعنى هذا أنه لا بد للمريض (وهو هنا المدمن على المخدرات أو الخمور) من أن يقوم هو نفسه بجهد بطولى من أجل استعادة قوته الإرادية المفقودة . ولهذا فإن العلاج الطبى — فى مثل هذه الحالات — لا بد من أن يكون فى الوقت نفسه علاجاً خلقيًّا ، حتى تتمّ عملية إعادة بناء الشخصية ، مع ما تستلزمه من استعادة « التكامل النفسى » . وكثيراً ما يكون الانتقال من حالة « الضعف » إلى حالة « القوة » مقترناً بالتصميم الإرادىّ الحازم على التمسُّك ببعض القيم الروحية (أخلاقية كانت أم دينية) . ولا شك أن هذا « التحوُّل » الحاسم فى مجرى تاريخ أية شخصية لا يمكن أن يتحقق دون مجاهدة إرادية عنيفة ، وبالتالى فإن « الخلاص » هنا رهنٌ بقدرة الذات على استجماع شتات ذاتها ، واسترداد وحدتها الشخصية . ومن هنا فإن « القوة » — بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة — هى عبارة عن عملية « بناء الحياة الشخصية » ، بحيث يكون فى استطاعة الذات أن تأخذ على عاتقها مسئولية وجودها . ولهذا فقد يكون من العسير علينا أن نقول عن « الضعيف » إنه « حىّ » (بمعنى الكلمة) أو إنه « موجود » (على وجه التحديد) . : لأنه يفتقر دائما إلى شىء ما لكى يكون عين ذاته ، أعنى أنه ليس — فى أية لحظة من اللحظات — متطابقا تماما مع ذاته ! ولما كان الرجل « الضعيف » عاجزاً دائماً عن تشكيل حياته ، بإعطائها هذا الطابع المعين أو ذاك ، فضلا عن أنه عاجز أيضاً عن الإشعاع فيما حوله ، فإنه لا بد من أن يجد

نفسه مضطرا إلى مسايرة الآخرين ، أو محاكاة الغير ، أو القيام بأى سلوك مظهرى أجوف ، وكأنه يريد أن يثبت لنفسه (وللآخرين) ، عن طريق الصياح والادعاء وزعم الانتماء ورفع الشعارات (وغير ذلك) « أنه هو أيضا قوى » !

ليست القوة هي انعدام الضعف ، بل القوة هي تجاوز الضعف ! :

وهنا قد يحق لنا أن نتوقف وقفة قصيرة عند بعض أشكال « الضعف البشرى » ، حتى نقف على الدلالة الحقيقية لـ « قوة » فى صميم الحياة الإنسانية . ونحن نعرف أن أول صورة من صور الضعف البشرى هى تلك التى يمثلها العَجَزة والمشوهون ، والمرضى ، وضحايا الحروب ، والطاعنون فى السن ، وغيرهم من العُزّل أو غير المؤهلين لعملية الصراع من أجل البقاء . وإذا كنا نقف — فى العادة — من كل هؤلاء ، موقف العطف ، أو الشفقة ، أو الرثاء ، فذلك لأننا نعلم أنه ليس لهم يد فى حالة « الضعف » التى هم ضحايا لها ، وبالتالى فإننا ننظر إلى ضعفهم على أنه مجرد ضعف طبيعى برىء .

ولكن ثمة نوعاً آخر من الضعف قد يصح أن نطلق عليه اسم الضعف المراد أو الضعف المذنب ؛ وهو يمثل صورة « لا — أخلاقية » من صور « الضعف » : لأنه ناشئ عن الانقياد للغواية ، والانصياع للسهولة ، والرغبة فى الاستسلام . فنحن هنا بإزاء أشخاص لا تنقصهم القدرات الطبيعية ، ولا تعوزهم الاستعدادات الفطرية ، ولكنهم — مع ذلك — لا يختارون لأنفسهم سوى « العجز » ، ولا يريدون لحياتهم إلا « الفشل » ! والسبب فى ذلك أنهم يختلقون لأنفسهم المعاذير ، ويتحون باللائمة دائما على الظروف ، مع اعترافهم — فى الوقت نفسه — بأنهم مجعولون منذ البداية للهزيمة ، وكأنما قد كُتِبَ عليهم الفشل مُقدّماً ! ولا شك أنه حينما يحيا المرء فى عالم مُغْلَق ، لا موضع فيه إلا لما هو « أسوأ » ، فلا بد من أن يكون انعدام ثقته فى نفسه (وفى الآخرين) سبباً فى شعوره باليأس ، وإحساسه بالضعف ! ومن هنا فإن أهل هذا النوع من الضعف يستسلمون فى العادة للأحداث ولا يعرفون كيف يقفون فى وجه العوائق ، لأنهم لا يملكون أن يحيوا سوى مُنْقَادين ، ولا يستطيعون أن يعتمدوا على أنفسهم فى تحديد مصيرهم ! فهل من عجب — بعد ذلك — فى أن نراهم يخسرون ، حتى قبل أن يدخلوا المعركة ؟

بيد أن هؤلاء يتناسون أن الفشل الواحد لا يعنى الهزيمة ، وأن الضعف العارض لا يعنى العجز ! ولا غرو ، فإن لكل حياة مدُّها وجزرها ، كما أنَّ لكل إنسان عثراته وسقطاته . وليس على ظهر البسيطة إنسان يستطيع أن يكسب كل المعارك ، أو يظفر بالنصر على كافة الجبهات ! وحينما خسر نابوليون معركة دى مارنجو De Marengo هتف قائلا : « لقد خسرنا معركة ، ولكنْ مازال أمامنا متسع من الوقت لكسب غيرها » !! وإنما يأتى الفشل الحقيقى حين ترفض الذات إعادة تقييم الموقف ، أو حينما تأخذ على عاتقها الاستسلام للهزيمة . ومعنى هذا أن الضعف لا يَقدم إلى الإنسان من الخارج ، وكأنما هو مجرد نتيجة للحدث (أو الأحداث) ، وإنما يجىء الحدث نفسه إلى الإنسان الضعيف ، وكأن ضعفه نفسه هو السبب فى الحدث !! ولعلَّ هذا ما عبَّر عنه نيتشه حين قال قولته المأثورة : « إن كل ما يُعْمَل بروح الضعف ، لا بد من أن يكون مصيره الفشل »[1] .

وقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن كل ما يحدث لنا ، لا بد من أن يكون على صورتنا ومثالنا ! ومهما حاول الضعيف أن يختلق لنفسه الحجج ، وأن يلتمس لضعفه المعاذير ، فإن من المؤكد أن كل تلك « الظروف المخففة » لا تعفيه من مسئولية عجزه الأصلىّ . وسواء أهاب الرجل الضعيف بآيات الهروب ، أم التجأ إلى آيات أخرى دفاعية (كالكذب ، والخوف ، والتردُّد ، والجبن ، والكسل وغير ذلك) ، فإنه فى كلتا الحالتين لا يواجه المواقف بالآليات السلوكية السليمة ، بل يلجأ إلى شتى الحيل والمعاذير من أجل تبرير استسلامه ، وتأكيد هزيمته ! ونحن لا ننكر أن لكل حياة بشرية لحظات ضعفها ، كما أن فى أعماق كل وعى بشرى احتمالات العجز أو القصور ، ولكننا نعرف فى الوقت نفسه أن القوة الحقيقية لا تعنى انعدام الضعف أصلًا ، بل هى تعنى العمل على تجاوز الضعف — بوصفه إمكانية سهلة نجدها دائما بين أيدينا — . وليس أيسر على الإنسان من أن يستسلم للضعف، ولكن « ضعفه » عندئذ لن يكون إلا ثمرة لقبوله أو موافقته ! وقد تكون فى كل حياة بشرية معارك خاسرة ، ولكن الضعيف — وحده — هو الذى يقنع بالهزيمة ، ويقتنع بها ! وأما ذلك الذى يصر على استئناف القتال — بإرادة المحارب الصلب العنيد — واثقا من أنه يستطيع أن يصمد حتى النهاية ، طامعا فى الظفر بالانتصار فى خاتمة المطاف ، فهو الإنسان الوحيد الذى يملك حقا « فضيلة القوة » .

(١) F. Nietzsche: "Volonté de Puissance", trad. Bianquis, Paris, N. R. F., 1935, t. I., p. 375.

القوة فضيلة ، ولكنها أيضا « عِلِّيَة » فى حالة « فعل » ...

لقد كان اسبينوزا يوحّد بين « القوة » و « الفضيلة » بدليل قوله : « إننى حين أتحدث عن الفضيلة والقوة ، فإننى لا أعنى بهما إلا شيئا واحداً[1] » . وكانت حجته فى ذلك أن الفضيلة هى قدرة الإنسان على استخدام قواه ، فى حين أن الرذيلة هى عجزه عن استخدام تلك القوى . وليست الحرية نفسها — فى نظر اسبينوزا — سوى فهم الإنسان لنفسه ، وبذله للجهد فى سبيل الوصول إلى ما هو ميسَّر له بالقوة[2] . ولا شَكَّ أن اسبينوزا هنا لا يفهم القوة بمعنى السيطرة ، بل بمعنى القدرة على تحقيق الذات . وقد سبق لنا أن لاحظنا أن القوة الحقيقية لا تعنى استبعاد شتى مظاهر النقص ، بل هى تعنى القدرة على تجاوز الضعف ، بدلا من الاستسلام له أو الوقوع تحت سيطرته . وإذا كان الكثير من فلاسفة الأخلاق قد اعتبروا « القوة » فضيلة ، فما ذلك إلا لأنهم قد لاحظوا أن من شأن القوة دائما أن تقوم بصراع ضدّ « البيِّنات الطبيعية » Les évidences naturelles رافضة باستمرار الانحناء أمام « تكذيبات » التجربة . وعلى حين أن الرجل الضعيف أو العاجز هو إنسان مهزوم أو خاسر سلفا ، نجد أن الرجل القوى أو القادر لا يتصور أنه منتصر أو كاسب فى جميع المعارك ، بل هو يأخذ على عاتقه العمل على تحقيق الظفر أو الانتصار ، واثقا من أن المخاطرة شرط ضرورى لتحقيق أى كسْب أو انتصار ! وإذا كان « احتمال الفشل » قد يشلُّ إرادة الرجل الضعيف ، لأنه ينشد دائما الأمان التام والضمان المطلق ، فإن الرجل القوى يقذف بنفسه إلى المعركة ، واثقا من أن « مَنْ لا يخاطر بشيء ، لا يمكن أن يكسب شيئا ، بل ولا يمكن أن يكون هو نفسه شيئا ! » . ومعنى هذا أن الرجل القوى هو ذلك الذى يعلم أنه مهما يكُنْ من أمر الحدث (أو الأحداث) ، فإن من حق الإنسان (بل ومن واجبه) أن يظل هو السيد المتحكم فى معنى الحدث (أو الأحداث) . وليس أيسر على الإنسان من أن يعدَّ سَعَادته أو تعاسته ، نتيجة لقدر محتوم ، أو ثمرة لبعض الظروف الخارجية ، ولكنه — عندئذ — لن يلبث أن يشل حريته ، ويتجاهل قوته ، دون أن يفطن إلى أن القوة الحقيقية هى فى جوهرها فاعلية لحضرة شخصية ، تجلب معها دائما إمكانيات

(١) ، (٢) Spinoza: "Ethics", English Translation, IV, Def. 8 & IV, Preface.

جديدة ، وتخلع على الهوى الذى نتنسمه كثافة جديدة !(١) وربما كان السرّ الأكبر للقوة الحقيقية هو ذلك التأثير العجيب أو الإشعاع الساحر الذى طالما اقترن بأفعال بعض الشخصيات القوية من أمثال سقراط ، والمسيح ، ومحمد (ص) ، وبوذا ، وغاندى ، وغيرهم . وإذا كان نيتشه قد شاء أن يختار للقوة نماذج حربية ، مثل بورجيا ونابوليون ، فربما كان فى استطاعتنا نحن أن نختار للقوة نماذج أخرى أكثر إنسانية . ألم يستطع المسيح — على الرغم من ثورة نيتشه على الضعف ، واحتقاره للمحبة — أن يحدث فى العالم آثاراً أعمق وأقوى من كل مافعله بورجيا ؟ ألم تكن التغييرات التى أحدثها المسيح على ظهر هذه الأرض ، إن لم نقل فى قلوب الناس ، أعظم بكثير من كل تلك التغييرات التى أحدثتها انتصارات بونابرت الزائلة ، أو جرائم بورجيا الدامية ؟ وأيهما كان أقوى — فى الواقع ونفس الأمر — قيصر أم المسيح ؟ لئن يكن الأول قد استطاع أن يفتح بلاد الغال ، فقد استطاع الثانى — بلاريب — أن يفتح العالم !

حقا إن الرجل القوى ليعلم أنه ليس مركز العالم ، وأنه لا يمثل « المطلق » ، ولكنه واثق — مع ذلك — من أنه يستطيع — عن طريق الإيمان — أن يزحزح الجبال ! وحينما قال بولس الرسول : « إننى حين أكون ضعيفا ، فهنالك أكون قويا » ، فإنه لم يكن يتلاعب بالألفاظ ، وإنما كان يعنى أن قوة الإنسان الحقيقية نابعة من تواضعه (أو اعترافه بنقصه) ! فالرجل القوى هو أعرف الناس بنقاط ضعفه وهو أكثرهم اعترافا بعجزه وقصوره ، ولكنه فى الوقت نفسه أشدهم إيمانا بقيمة الصراع من أجل الحقيقة ، كما أنه أعرفهم بضرورة العمل من أجل تحقيق « المستحيل » (أو مايظنه الناس « مستحيلا » !) وقد تكون « فضيلة القوة » — على حد تعبير أحد الفلاسفة المعاصرين — مجرد « رهان على المستحيل » ! وآية ذلك أننا قد نجد أنفسنا بإزاء عدوّ أقوى منا عدّة وعتاداً ، ومع ذلك نصرّ على محاربته ومواصلة القتال ضدّه ، عالمين أن « المعجزة » لا بد من أن تحدث (وهى قد حدثت مراراً) ، طالما كان هناك « إيمان » قوىّ بحتمية النصر ، وثقة مطلقة فى غلبة إرادة الحياة ! وليس معنى هذا أن يتجاهل المرء ضرورة حشد كل طاقاته — فى حزم وقوة — من أجل الإفادة من شتى الممكنات الماثلة بين يديه ، وإنما معناه أن يضيف إلى هذا العمل الواعى الذكىّ ، حماسة عارمة خارقة تدرك أن « المعطيات الموضوعية » وحدها ليست هى التى تصنع التاريخ ! ولا ريب ،

---

(١) G. Gusdorf: "La Verta de Force", Parid, P. U. F., 1967, pp. 63 - 64.

فإن إرادات الأفراد والشعوب — لا مجرد إضافة الملايين من الدولارات إلى ملايين الأطنان من الصلب ، وملايين الأعداد من المرتزقة والمجندين — هى وحدها التى تكسب المعارك وتحدد مصائر الحروب ! ومن هنا فإن سر القوة لا يكمن فى أى حساب وضعى ، بل هو يكمن فى إرادة الأفراد والشعوب ! وحين يضع الإنسان نفسه فى خدمة بعض القيم ، فهنالك قد يَخْتَلُّ ميزان القُوَى ، لكى ترجح كفة الضعيف المؤمن بعدالة قضيته ، على كفة القوىّ المتجبّر بعظمته وسطوته ! ولم يجانب مونييه الصواب حين قال : « إن الشخصية لا تبلغ كمال نضوجها إلا حين تختار لنفسها موضوعات للولاء تكون لها — فى نظرها — قيمة أكبر مما للحياة نفسها » ![1] وقد يكون معنى الحياة — فى نظر الكثيرين — وثيق الصلة بعملية تأكيد القوة ، ولكن القوة نفسها — عند البعض — قد تعنى العمل من أجل « قيم » تعلو على الحياة ذاتها !

هل يكون « العنف » صورة مشروعة من صور « القوة » ؟

بيد أننا نلاحظ — فى كثير من الأحيان — أن كلمة « القوة » قد تختلط على الكثيرين بكلمة « العنف » ، خصوصا وأن الاستعمال السياسى لهذه الكلمة قد جعل من الأنظمة السياسية القوية مجرد أنظمة إرهابية تقوم على العسف أو العنف أو الطغيان ! ونحن لا ننكر أنه قلما يقوم مجتمع ، أو نظام ، أو قانون ، اللهم إلا على صراع القوة ، وروابط القوى ... إلخ ؛ بل إننا لنذهب إلى حد أبعد من ذلك فنقول إنه قلما يتحقق أى تقدم اجتماعى بدون صراع ؛ بدليل أن ظاهرة « صراع الطبقات » تكاد تكون هى هى الركيزة الأصلية لكل تحرك اجتماعى . ولكننا لا نتصور أن تكون « سياسة العنف هى المظهر الأوحد لعلاقة الإنسان بأخيه الإنسان ، وكأن المجتمع لا يمكن أن يتأسس إلا على دعامة من الخوف والإرهاب والطغيان . والحق أن عالم الإرهاب — فى رأينا — هو بالضرورة عالم التناقض ، ومن ثم فإنه يكشف عن نزعة عدمية جذرية . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن كل ما يتم الحصول عليه بأساليب العنف لابد من أن يظل عديم القيمة ، لأنه لن يكون إلا كسباً زائفاً قد تحقق على حساب حريات الآخرين ، وإراداتهم الخاصة . صحيح أن « القوة » هى القاعدة الأولية للطبيعة ، وصحيح أيضاً أن انزلاق « القوة » إلى مستوى « العنف » ظاهرة طبيعية (قد نجد لها نظيراً فى عالم

---

(١) E. Mounier: "Le Personnalisme", P. U. F., 1950, p. 68.
& article intitulé: "Eloge de la Force", in "Esprit", Féxrier, 1933.

الحيوان) ، ولكن من المؤكد أن بناء الحضارة البشرية لم يتحقق إلا يوم نجح الإنسان فى فرض بعض الحدود (أو الحواجز) على طريقة استخدام القوة ، وبالتالى على عملية الالتجاء إلى العنف . ! وليس فى الإمكان لأى مجتمع من المجتمعات أن يقوم ، اللهم إلا إذا وضع حداً لعملية اللجوء إلى القوة ، بحيث يجىء « القانون » فيكفل للضعفاء والأقوياء على السواء الإحساس بالأمن . وحينما لا يشعر الضعفاء بأى طمأنينة أو أمن ، فإن الأقوياء أنفسهم لن يلبثوا أن يجدوا أنفسهم مهددين . ولا شك أن العدالة ، والقانون ، والعقود ، والأسواق ، وشتى الأنظمة الاجتماعية ، إنما تفترض جميعاً مبدأ التنكر للوحشية الطبيعية . ونحن نعرف كيف أن تقدم الحضارة البشرية قد سار دائماً جنباً إلى جنب مع عملية إعلاء الغرائز ، والانفصال (بوجه ما من الوجوه) عن الحيوان الكامن فى أعماق كل فرد منا . وحينما اتخذ غاندى — فى صراعه السياسى — مبدأ « عدم استخدام العنف » : non - violence ، فإنه كان يعنى بذلك أن « القوة » لا يمكن أن تكون هى « القيمة الكبرى » ، وأن « الحرب » لا يمكن أن تكون — فى دراما الإنسان — هى « الكلمة الأخيرة » .

بيد أن غاندى لم يكن — كما توهم البعض — مجرد داعية من دعاة السلم ، وكأنما هو قد كان على استعداد دائماً لتقديم أية تنازلات ، أو للقيام بكافة الاستسلامات ! والحق أن الشخص الذى يستسلم للقوة ، لأنه يريد أن يتجنب استعمال القوة بأى ثمن ، لا بد من أن يكون هو نفسه متواطئاً مع القوة ! وقد كان موقف غاندى — طوال حياته — هو موقف الرجل المقاتل الذى لا يتردَّد فى التضحية بنفسه فى سبيل الدفاع عن قضية بلاده . ولهذا فقد كان يقول « إنَّهُ حين لا يكون أمام الإنسان أن يختار سوى واحدٍ من أمرين : الجبن أو العنف ، فإننى لن أتردد فى نصحه باختيار العنف »[١] ! ومعنى هذا أن غاندى حين دعا إلى تجنب استخدام العنف ، فإنه لم يكن يعنى بذلك الخضوع لقانون الأقوى ، أو الاستسلام للعجز الناجم عن عدم المقدرة على مواجهة العنف بالعنف ، وإنما كان يشيد بقدرة الإنسان الإرادية الواعية على قمع رغبته فى الانتقام . « ولكن الانتقام — على حدّ تعبير غاندى نفسه — أسمى دائماً من الخضوع السلبى ، العاجز ، المخنَّث ؛ وإن كان الانتقام نفسه صورة من صور

---

(١) M. K. Gandhi: "Lettres à l'Ashram", trad. franç. par Herbert, 1937, p. 92.

الضعف .»[1] . وتبعاً لذلك فإن مبدأ « تجنب استخدام العنف » — عند غاندى — مبدأ أخلاقى يعنى القدرة على التحكم فى الإرادة الراغبة فى الانتقام ، أو اللجوء إلى العنف ، وبالتالى فإن من شأن تطبيق هذا المبدأ أن يخلع على صاحبه مزيداً من « القوة » . ولكن غاندى يعود فيؤكد لنا — مرة أخرى — أن هذا المبدأ يتطلّب باستمرار العمل على محاربة الشر — أينما كان — دون الاقتصار على الثأر من الأشرار . وعلى حين أن البعض قد يتوهم أن محاربة الشر لا تكون إلا بأسلحة مادية أو بمقاومة جسمانية ، نجد غاندى يؤكد أن محاربة الشر قد تكون بأسلحة روحية أو بمقاومة أخلاقية . وقد يجد الطاغية نفسه عاجزاً عن مواجهة مثل هذه « القوة الروحية » ، لأنه لا يملك من الأسلحة ما يمكّنه من مقاومة « الإرادة الأخلاقيّة » أو محاربة « الصراع الروحى » .[2]

ومهما يكن من شيء ، فقد استطاع غاندى — « هذا الفقير الهندى النحيف العارى » — على حد تعبير تشرشل — أن يثبت للعالم أجمع أن مبدأ عدم اللجوء إلى استعمال العنف هو « مبدأ قوة » ، لا « مبدأ ضعف » . ولئن يكُنْ غاندى نفسه قد مات ضحية لهذا المبدأ ، إلّا أنه مع ذلك قد قدم لنا الدليل على ثقته المطلقة فى إمكان انتصار « الحكمة البشرية » . وليس من شك فى أن « مبدأ عدم استخدام العنف » لا يمثل — فى حدّ ذاته — غاية أخلاقية نهائية ، فلا بأس من اللجوء إلى الشدة ، أو استخدام القوة ، حين يكون على المرء أن يدافع عن الحق أو العدالة . وقد يستحيل « اللاعنف » La non - violence — فى بعض الأحيان — إلى مجرد « حلم خيالى » (أو يوتوبى) ، خصوصاً حين تجيء طبيعة الحياة المشتركة ، فتضطر الإنسان إلى مواجهة الآخرين بشيء من الحزم ، أو الشدة ، أو العنف ! بل إننا لنلاحظ أن المربّى نفسه قد يلجأ فى بعض الأحيان إلى بعض أساليب « العنف الأبيض » : La violence blanche ، فيعامل أبناءه بشيء من القسوة أو الشدة ، واثقاً فى قرارة نفسه من أن « القوة » أيضاً « لغة » ، وأن « العنف » نفسه قد يكون صورة من صور الأمانة أو الإخلاص (للآخرين) . ومن هنا فإن العنف لا يمثل — فى جميع الأحوال — شراً أخلاقيا لا بد من العمل على اجتنابه ، بل ربما اضطرنا الدفاع عن القيم نفسها إلى اللجوء — فى بعض الأحيان — إلى استخدام القوة أو العنف . ونحن نعرف أن المسيح نفسه قد التجأ مرة إلى « العنف » ، حين كان عليه أن يطرد الباعة من الهيكل ، وأن يثبت للناس

---

(١) ، (٢) Ibid., pp. 88 & 86 - 87.

أن « بيت الله ليس مغارة للصوص » ! وكثيراً ما تدلُّنا التجربة على أن الحق نفسه فى حاجة إلى القوة ، بدليل قول بسكال : « إن العدالة بدون القوة عاجزة ، والقوة بدون العدالة طاغية . فلا بد إذن من وضع العدالة والقوة جنباً إلى جنب ، بحيث نعمل على جعل « العادل » قويا ، وجعل « القوى » عادلا . »[١] وإنا لنعلم أن الأخلاق لا تسيِّر التاريخ ، ولكننا على ثقة من أنه حين تصطدم القوة بالقوة ، والعنف بالعنف ، فلا بد لكل طرف من الأطراف المتنازعة أن يكون مؤمناً فى قرارة نفسه بعدالة القضية التى يحارب من أجلها . ولا يمكن أن تكون الكلمة الأخيرة — فى دراما البشر — هى للحرب أو القوة أو العنف ، بل لا بد للمتحاربين أنفسهم من أن يفيقوا من غفلتهم ، لكى يدركوا أن غايتهم القصوى هى العدالة ، والحق ، والسلام !

... سرُّ القوة البشرية أنها قد تحيل « المستحيل » إلى « ممكن » !

وأخيراً قد يكون فى وسعنا أن نقول إنه إذا كانت الحياة — بمعنى ما من معانيها — هى تأكيد القوة ، فذلك لأننا لا نستطيع أن نحيا دون أن نقاوم الموت ، ونصارع البشر ، ونحارب المرض ، ونجاهد ضد شتى أمارات الضعف فى داخلنا وخارجنا معاً على السواء . ونحن لا نستطيع أن ننمو ، ونتقدم ، ونترقى ، اللهم إلا إذا سحقنا تحت أرجلنا — فى كل لحظة — الخوف ، والضعف ، والتردد ... إلخ . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن الذات القوية لا بد من أن تجد نفسها فيما وراء كل من النجاح والفشل : لأن العبرة عندها ليست بالظروف المواتية أو الملابسات السعيدة ، بل العبرة بنصرة القيم وتحقيق الخلاص (أو النجاة) . وحين تعرف الذات كيف تحيل « الفشل » إلى واسطة لتحقيق ترقيها الروحى ، فإنها لن تكون عندئذ قد فشلت ؛ فى حين أنها قد تحيل « النجاح » نفسه ، إلى « فشل » ، لو أنها اتخذت منه ذريعة للسقوط الباطنى أو الانهيار الروحىّ . فالفشل الوحيد إنما هو ذلك الاستعمال السىء (أخلاقيًّا كان أم شخصيًّا) لكل من الفشل والنجاح الموضوعيّين ، فى حين أن النجاح الوحيد إنما هو ذلك الذى يخدم ترقينا الروحىّ أو تقدمنا الأخلاقى . وهنا يظهر دور « القوة النفسية » فى حياتنا العادية : فإن الإنسان الذى يظل متمسكاً بإيمانه ورجائه — حتى فى أحلك الظروف وأدعاها إلى اليأس — إنما هو الإنسان القوى الذى يعرف كيف ينتصر « للقيمة » ضد « الواقعة » ! والعالم الذى يؤمن بإمكان حل إحدى المشاكل العلمية

---

(١) Pascal: "Pensées", Edition Brunschwicg, 470.

الصعبة — حتى حين تكون كل الشواهد قائمة على تعقدها واستعصائها على الحل — إنما هو العالم القوى الذى يعرف كيف ينتصر للمستحيل ضد الممكن ! والرجل الوطنى المخلص الذى يظل محتفظاً بولائه لوطنه وثقته فيه ، حتى يكون هذا الوطن قد تعرض لظروف صعبة تحطمت معها ثقة الكثيرين ، إنما هو المواطن القوى الذى يعرف كيف ينتصر للأمل ضد اليأس[١] ... إلخ .

وإذن فإن « القوة » لا تعنى بالضرورة حب السيطرة ، والرغبة فى السيادة ، والنزوع نحو التسلّط ، بل هى تعنى القدرة على التحكم فى الذات ، وإمكانية مواجهة المواقف بشجاعة ، والمخاطرة بالنفس فى سبيل تحقيق بعض القيم ! وحينما قلنا عن « القوة » إنها « علّية فى حالة فعل » : Causalité en action ، فإننا كنا نعنى بذلك أن الإنسان — بوصفه قوّة — يمثل دائماً ذلك « العامل الإنتاجى » الذى يتدخل فى مجرى الأحداث ، لكى يُعدّل من دلالاتها ، ويُغيّر — بالتالى — من صفحة العالم نفسه . وربما كانت قيمة الإنسان — أولا وبالذات — راجعة إلى قوته : فإن سرّ عظمة الإنسان أنه تلك القوة التى تنضاف إلى الموقف ، فتستطيع بذلك أن تغيِّر من توازن المعطيات المادية . وكما أنه ليس من حقّ الطبيب أن يتخلّى عن المريض ، حتى ولو بدا له الشفاء ضرباً من المحال ، فذلك ليس من واجب الشخص البشرى أن يتخلّى عن ذاته ، حتى ولو بدا له « الخلاص » ضرباً من المستحيل ![٢] ومعنى هذا أنه طالما بقى الموجود البشرى حيًّا يرزق ، فلا بد من أن يبقى لديه قسط — ولو ضئيل — من القوة ، وبالتالى فإنه ليس من حقّه (ولا من حق أحد غيره) أن يحكم عليه بأنه هالكٌ لا محالة !

صحيحٌ أن « التناهى » هو بالضرورة قَدَرُنا ، وصحيحٌ أيضاً أن « الموت » هو فى النهاية مستقبلنا ، ولكنّ قوة الموجود البشرى إنما تتمثل — على وجه التحديد — فى انتصاره للملاء ضد العدم ، وللحياة ضدّ الموت ، وللحرية ضد الضرورة العمياء !! فنحن لا « نحيا » حقا (أعنى بالمعنى الملىء لهذه الكلمة) ، اللهمَّ إلّا حين « نؤكد ذواتنا » — بمقتضى مالدينا من حرية ، وبفعل ما نتمتع به من قوة — متخذين لنا مكاناً فى صميم العالم ، محقّقين عن طريق تدخلنا فيه انقلاباً تاما للمعايير القائمة والأبعاد

---

(١) René Le Senne: "La Destinée Personnelle", Paris, Flammarion, 1951, p. 272.

(٢) Georges Gusdorf: "La vertu de Force.", Paris, P. U. F., 1967, pp. 108 - 109.

السائلة ! وقد يكون طريق الحياة طريقاً شاقًا شائكا ، محفوفاً بالمخاطر والمصاعب ، ولكنه أيضاً طريق ممتع شائق ، قد يفضى فى النهاية إلى بعض المغانم والمكاسب ، على شرط أن يعرف الإنسان كيف يؤكد ذاته فيما وراء حتميات الوقائع الطبيعية ، وكيف يحيل الفشل نفسه إلى نجاح ، وكيف يعدل من دلالات الأحداث حتى يخلع على الكون قيمة ومعنى . وحين يعرف الإنسان كيف يواجه البينات الموضوعيّة بالقوة الشخصية التى تحيل « الواقعة » نفسها إلى « قيمة » ، فهنالك قد يكتسب مصيره الشخصى طابع « الرسالة » الميتافيزيقية بمعنى الكلمة .

الفصل الثانى عشر

تأدية الرسالة

إذا كانت كلمة « معنى » — فى لغتنا العربية — لا تعنى سوى « المغزى » أو « الدلالة » ، فإن كلمة « Sens » — فى اللغة الفرنسية — تشير أيضاً إلى « الاتجاه » . وهذا الازدواج فى معنى الكلمة الفرنسية هو الذى حدا ببعض الباحثين — وعلى رأسهم جبرييل مارسل — إلى القول بأن التساؤل عن معنى الحياة هو فى الوقت نفسه تساؤل عن اتجاهها أو وجهتها أو غايتها[1] . والواقع أننا لا نتساءل فقط : « مامعنى الحياة ؟ » ، بل نحن نتساءل أيضاً : « لماذا نعيش ؟ » . وهذا السؤال الأخير — وإن يكن وثيق الصلة بالسؤال الأول — إلّا أنه يُشَدّد على معنى « الغائية » ، أكثر مما يشدّد على معنى « الماهية » . وآية ذلك أننا هنا لا نتساءل : « ما هى ماهية الحياة ؟ » ، بل نتساءل : « ما هى غاية الحياة ؟ » . وكل تساؤل عن « الغائية » يفترض منذ البداية أنه لا بد من أن يكون للحياة « هدف » ترمى إليه ، أو « غاية » تهدف إلى تحقيقها ، وكأننا نسلّم — مقدما — بأن الإنسان لا يعيش إلا من أجل شىء (أو فى سبيل شىء) ! وقد يكون هذا الشىء مبدأ ، أو قضية ، أو فكرة ، أو مثلًا أعلى ، أو أى شىء آخر كائناً ما كان ، ولكنه — فى كل كل هذه الحالات — لا بد من أن يمثل « هدفا » أو « غاية » تستحق أن يكرّس الإنسان حياته لها ، أو أن يضحى بنفسه فى سبيلها . وحين نادى الفيلسوف الأمريكى رويس Royce (مثلًا) بأخلاق « الولاء » Loyalty ، فإنه كان يعنى بذلك أن الأمر الوحيد الذى يخلع معنى على كل حياتنا ، إنّما هو الإخلاص لبعض القضايا ، والعمل على خدمتها ، والتفانى فى الولاء لها . « وقد لا يحالفنى التوفيق فى خدمة قضيتى ، أو قد تبدو لى حياتى المتناهية (الفانية) مجرد سلسلة طويلة من الأخطاء ، ولكننى أعلم حق العلم أن القضية التى أدافع عنها حية لا تموت . وإذن فإن حياتى الحقيقية مختبئة فى صميم القضية ، وهى

---

(١) Gabriel Marcel: "Le Mystère de l'Etre", Paris, Aubier, Vol. I., 1951, p. 188,

تندرج — مثلها — تحت عالم الأبدية[١] » .

ولسنا نريد أن نتعرض بالبحث لهذه الفلسفة الأخلاقية التي تربط الحياة بالولاء ، وتجعل معنى الوجود البشريّ كله رهناً بهذا الإخلاص العميق للقضية التي يحيا الإنسان من أجلها ، وإنما حَسْبنا أن نقول إن « الحياة » عند رويس (كما هو الحال عند هوكنج Hocking ومارسل وغيرهما من الفلاسفة) إنما تعنى « الحياة من أجل ... » : ... Vivre pour . صحيحٌ أن حياتي — كما قال مارسل — واقعة لا سبيل إلى الإمساك بها : لأنها تَنِدُّ عنّى ، وتفلت من طائلتى ، فضلًا عن أنها تتهرّب باستمرار من ذاتها ، ولكننى أستطيع — مع ذلك — أن أحتفظ بها أو أن أضحى بها . وليست التضحية بالحياة أو تكريسها : Consécration سوى مجرد تعبير عن ذلك الفعل الذى بمقتضاه يحيا الإنسان من أجل شيء ما، أو في سبيل شيء ما، بحيث يهب حياته بأسرها لقضية أو فكرة أو مسعى ... إلخ[٢] . وربما كان الأنبياء ، والرسل ، والصوفيون ، والقديسون ، والأبطال (وغيرهم من أصحاب الرسالات) أقدر الناس على القيام بهذه « التضحية » أو ذلك « التكريس » ، ولكن من الملاحظ — مع ذلك — أننا جميعاً (بدرجة تختلف شدة أو ضعفاً) لا نستطيع أن نحيا ، دون أن نشعر في الوقت نفسه بأننا نحيا من أجل شيء (أو شخص) ا. وهذا الشعور بوجود « شيء » (أو « شخص ») نحيا من أجله ، قد يكون أعزّ علينا — أحياناً — من « الحياة » نفسها ، لأنه يُمثّل — في نظرنا — « سبباً » أو مبرّرا » ، لولاه لما استحقت « الحياة » نفسها أن تُعاش ! ومعنى هذا أن الولاء لهذا الشيء (أو لذلك الشخص) قد يكون — عندنا — سبباً كافياً لتبرير الحياة ، وكأنّ له من « القيمة » ما يفوق « قيمة الحياة » نفسها ، إن لم نقل بأنه هو الذى يجعل من الحياة نفسها « رسالة » تستحق أن يعيش المرء من أجلها !!

---

(١) Josiah Royce: "Philosophie du Loyalisme", Paris, Aubier, trad. franç., 1946, p. 199.

(٢) Gabriel Marcel: "Le Mystère de l'Etre", Vol. I., 1951, Ch, IX. p. 187.

ماذا تعني — في أصلها الاشتقاق — كلمة « رسالة » ؟

ولنتوقف — بادئ ذي بدء — عند الكلمة العربية « رسالة » التي ترجمنا بها اللفظة الأجنبية (إنجليزية كانت أم فرنسية) : « Vocation » . وهنا نجد أن المصطلح الأجنبي مشتق من الفعل اللاتيني Vocare بمعنى « يدعو » ، وبالتالي فإن « الدعوة » Vocatio هي فعل من أفعال العناية الإلـٰهية ، يحدّد الله بمقتضاه — سلفاً — لكل خليقة ناطقة ، دوراً معيّناً يكون عليها أن تضطلع به . ولكن الكلمة قد تُستخدَم أيضاً للإشارة إلى ذلك النداء الباطني الذي يشعر المرء معه بأنه مدعوّ للقيام بعمل اجتماعي ، أو للاضطلاع بمهمة دينية (مثلًا) ، أو لتأدية أية رسالة أخرى كائنةً ما كانت . وقد جرت هذه الكلمة على أقلام الكثير من الفلاسفة المعاصرين — خصوصاً من بين أصحاب النزعة الروحية في فرنسا ، من أمثال لافل Lavelle ولوسن LeSenne ، ولدى أهل النزعة الشخصانية من أمثال مونييه Mounier ، ولاكروا La Croix — فأصبح المقصود « بالرسالة » هو ذلك الاستقطاب الروحي الذي بمقتضاه يتحوّل السعي المتردّد إلى سعي موجّه ، بحيث تتحقق الرابطة الحقيقية بين « الذات » من جهة ، و « القيمة » التي تعمل من أجلها من جهة أخرى(١) . ومعنى هذا أن « الذات » تستشعر « رسالتها » حقًّا ، حين تدرك أنه ليس عليها أن تقتصر على التكيّف مع « الطبيعة » ، أو تحقيق التوافق مع « الطبع » الخاص المميِّز لها ، بل لا بد لها من العمل على بلوغ مستوى الشخصية الروحية ، والاتجاه نحو تحقيق « القيمة » — أو « القيم » — التي هي مُيَسَّرة لها . ولهذا فإن الشعور بالرسالة — وإن كان يقع في مركز وسط بين الشعور بالعرضية Contingence من جهة ، والشعور بالضرورة Nécessité من جهة أخرى — لا بد من أن ينطوي على شعور بالقصد أو الاتجاه ، مع إحساس واضح — في الوقت نفسه — بأن الذات تخلق نفسها بنفسها عبر تلك « العملية الإبداعية » التي لا تكف خلالها عن مواجهة « الحتمية » ، (إنْ في الداخل أم في الخارج) . وليس من شك في أن الحياة البشرية قلما تخلو من صُدَف وعوارض اتفاقية ، ولكن من المؤكد أن تأدية الرسالة إنما تعني قدرة الذات على القيام بردّ فعل ضد « عرضية الظروف » ، وفقاً لما بين يديها من « خُطّة أكسيولوجية » تسعى بمقتضاها

(١) René Le Senne: "Traité de Morale Générale", Paris, P. U. F., 1949, pp. 648 - 652.

نحو تحقيق بعض « القيم » . وعلى الرغم مما قد يقع فى ظن أهل الرسالات من أنهم ينفّذون إرادة إلٰهية قد حدّدت لهم سلفاً المهمة التى لا بد لهم من الاضطلاع بها ، إلّا أن تأديتهم للرسالة لا يمكن أن تخضع لجبرية صارمة ترسم أمامهم ــ سلفاً ــ كل معالم الطريق الذى لا بد لهم من ارتياده ، وإنما لا بد لنا من أن نتذكر دائماً أن الإنسان لا يمضى إلى مستقبله ، كما تمضى القذيفة فى طريقها إلى مَرْماها ! صحيحٌ أن هناك دائماً ــ لدى أصحاب الرسالات ــ شعوراً مسبَّقا بالهدف أو الغاية أو الاتجاه ، ولكنْ ليس هناك تحديد دقيق لكل معالم الطريق ، وليس هناك ــ بالتالى ــ نقاط محدَّدة مرسومة من ذى قبل ، لا يكون على صاحب الرسالة سوى اجتيازها جميعا واحدة بعد الأخرى ! وقد لا تخلو حياة أصحاب الرسالات من صُدَف مواتية أو مناسبات سعيدة (كما حدث مثلًا بالنسبة إلى تومسون Thomson حين التقى برامزى Ramsay ، أو كما حدث لمبرانش حين اطلع على « رسالة فى الإنسان » : Traité de L' Homme لديكارت ... إلخ) ولكن العبرة هنا هى « بالذات » التى تعرف كيف تحيل الملابسات العارضة إلى وسائط نافعة ، وكيف تستغل الصدفة البحتة ، للقيام بمهمة إرادية مقصودة . وإذا كان أهل الإيمان قد يطلقون على تلك الصدف أو الملابسات اسم « العناية الإلٰهية » ، فإن من واجبنا أن نقرر أن أحداً لا يلتقى بهذه العناية الإلٰهية ، اللهمّ إلا إذا كان قد سبق له أن رغب فيها ، وسعى إليها ، وتعلّق بها ! وقد يشعر أهل الرسالات بأن « القيمة » نفسها هى التى تسعى إليهم ، ولكن من المؤكد أنهم هم أيضاً قد سعوا إليها ! وإذن فإن اللقاء العرضى المزعوم ليس فى الحقيقة إلّا « توسُّطا » موضوعيًّا Médiation objective تمّ عن طريقة تلاقى الذات الساعية (أو الباحثة) بالقيمة المنشودة (أو المتطلِّبة) ، فكان من ذلك شعورها بالدعوة أو الرسالة . وهكذا نرى أن الشعور بالرسالة هو منذ البداية « شعور الشخص البشرى بأن حياته ــ على حد تعبير رويس ــ محكومة بخطّة » Plan[1]

الرسالة نداء يهيب بالشخص أن يبحث عن هويته !

... إن « الذات » ــ كما نعلم ــ « موجود فردى » Un etre singulier يحمل اسماً خاصاً ، ويشعر بأن له حياته الشخصية . وإذا كنا نعد هذه « الذات » شخصاً Personne ، أو شخصية Personnalité، فذلك لأنها تتمتع بوحدة Unité ، أو هوية Identité ، ولكن هذه « الوحدة » ليست « هوية » ميتة جامدة ، كهوية الصخرة

(١) Josiah Royce: "The Philosophy of Loyalty", New-York, Macmillan, 1936, p. 168.

التى لا تولد ، ولا تتحرك ، ولا تشيخ ، فضلا عن أنها أبعد ما تكون عن هوية ذلك « الكل » الذى يمكننا أن نستوعبه فى صيغة واحدة ، وإنما هى « هوية » شخصية « حية » متفتحة ، تنبثق من أعماقها اللاشعورية ، وآفاقها الفائقة للشعور ، آلاف من المفاجآت غير المرتقبة ، نتيجة لما تتمتع به من حرية إبداعية تضعها باستمرار موضع التساؤل ! ومعنى هذا أن « الهوية الشخصية » لا تمثل — بالقياس إلى الذات — « معطى جاهزاً » تتقبله الذات كما لو كان عاملا وراثيا أو استعداداً فطرياً ، فضلا عن أنه لا تعبّر — فى نظر الذات — عن « كسب خالص » قد حققته الذات لنفسها مرة واحدة وإلى الأبد ، بل إن هذه « الهوية الشخصية » هى بمثابة « وحدة » تشعر بها الذات شعوراً مسبّقاً ، فتظل ترغب فيها وتحن إليها ، دون أن تتمكن يوماً من تحقيقها على الوجه الأكمل ! وكما أنه قد لا يكون من السهل على المرء أن يكتشف — منذ الوهلة الأولى — « وحدة » أية لوحة ، أو أية سيمفونية ، أو أى شعب ، أو أى تاريخ ، فكذلك قد يكون من العسير عليه أيضاً أن يكتشف بوضوح — منذ البداية — « وحدة » أية شخصية . وربما كان السبب فى ذلك أن الشخصية نفسها لا تكاد تكف — طوال حياتها — عن السعى نحو اكتشاف ذاتها : فهى تحاول الاهتداء إلى وحدتها الحية ، وهى تجاهد فى سبيل العثور على « هويتها » الخاصة ، ومن ثم فإنها تُصمُّ أذنيها عن نداءات الغفلة والتوزيع والتشتت ، لكى ترعى السمع إلى إيحاءات الهوية والوحدة والتكامل ! وليست « الرسالة » سوى هذا « النداء الصامت » الذى يهيب بنا أن نعمل على اكتشاف هويتنا ، ولو أن من شأن هذا « النداء » أن يخاطبنا بلغة مجهولة نظل نعمل — طوال حياتنا — على فك رموزها !(١)

ولكن ، على حين أن الرجل المتدين يشعر — عادة — بأن هذا « النداء » دعوة إلٰهية قد صدرت إليه من جانب « الذات العلية » (أو « الحق » كما تقول الصوفية) ، نجد أن الرجل العادى يشعر — غالباً — بأن هذا « النداء » نابع من أعماق ذاته ، وبالتالى فإنه يستشعر موقفه الشخصى الفريد باعتباره شخصية لا تقبل الإحلال أو الإبدال ! ولما كان لكل شخص بشرى دلالة خاصة فى صميم الموقف التاريخى الذى يشغله ، فليس بدعا أن نجد « الذات » تنظر إلى نفسها على أنها « نسيج وحدها » ، وأنها — بالتالى — غير قابلة للتعويض أو الاستبدال . وربما كانت العظمة

---

(١) E. Mounier: "Le Personnalisme", Paris, P. U. F., 1950, Ch. III. pp. 59 - 60.

الأساسية للشخص البشرى ناجمة — أولا وقبل كل شيء — عن إحساس « الذات » بأنها تشغل مكاناً فريداً فى عالم الأشخاص ، وأنه ليس فى وسع أحد غيرها أن يقوم مقامها ، أو أن يحل محلها ! صحيح أن هنالك من « الذوات » أكثر مما هنالك من « نجوم » ، ولكنَّ « الذات » الواحدةِ عالم بأسره ، وإن كنا هنا بإزاء عالم حر يحقق نفسه بنفسه ! وليس فى استطاعة هذا « العالم الشخصى » (أو الذاتى) أن يحيا ، ويدوم ، اللهم إلا إذا عمل على تحقيق « وحدته » ، واكتشاف « هويته » ...

وإذا كان الكثير من البشر يشغلون أنفسهم — طوال حياتهم — بالعمل على اكتشاف « رسالتهم » ، والحرص على أدائها ، فذلك لأنهم يشعرون بأن حياتهم « وجوب » devoir - etre أكثر مما هى « وجود » etre : أعنى أنها « واجب » يدخل فى نطاق « ماينبغى أن يكون » ، أكثر مما هى « واقعة » تدخل فى نطاق « ماهو كائن » . والحق أن الإنسان قد يشعر أحيانا — كما قلنا فى مقدمة هذا الكتاب — بأنه لم يوجد بعد ، وأنه ما يزال عليه أن يوجد ! وهذا الشعور بالواجب (أو الوجوب) ، إنما هو — فى الحقيقة — « شعور أرستقراطى » يحفز صاحبه إلى التسامى بحياته الخاصة فوق مستوى الحياة العامية المبتذلة ، ومن ثم فإنه يدفع بالشخص إلى التمسك برسالته الخاصة ، وكأن « الواجب » نفسه قد أصبح محور حياته ![1] ولسنا نعنى بالواجب هنا مجرد شعور بالإلزام الخلقى (وكأننا بإزاء واجب صورى محض — على طريقة كانت —) بل نحن هنا بإزاء « مهمة » محددة تشعر الذات بأنه قد نيط بها أداؤها ، ومن ثم فإن « الواجب » عندها لا بد من أن يتخذ طابعاً عينيا أو واقعيا ، باعتباره « رسالة » خاصة لا بد لها من الاضطلاع بها « هنا والآن » hic et nunc . ومهما ارتفعت صيحات المثبطين . ودعاة اليأس ، والوهن ، والاستسلام ، معلنة أنه لا رجاء فى تحقيق « المثل الأعلى » الذى تهدف إليه مثل هذه الذات ، فإنها — مع ذلك — تظل ماضية فى طريقها ، واثقة من أنه لا حياة لها بدون « الرسالة » التى تعمل من أجلها ، ولكن لا حياة أيضا لهذه « الرسالة » نفسها بدون الجهد الذى تقوم به هى (أى الذات) فى سبيل العمل على تحقيقها !

---

(١) René Le Senne: "La Destinée Personnelle", Paris, Flammarion, 1951, p. 162.

هل تكون « الرسالة » بمثابة « دور » يؤديه البطل على مسرح الحياة ؟

والحق أن « الرسالة » ليست مجرد « واجب » تضطلع به الذات ، بل هى « مهمة » : task تشعر الذات بأنّه لا قبل لأحد غيرها بأدائها ، أو هى « دور » role لا بد لها — هى بالذات — من أن تأخذ على عاتقها القيام به . وقد تكون فكرة « الدور » فكرة معروفة مبتذلة : فإن الناس قد دأبوا على النظر إلى الأفراد باعتبارهم « ممثلين » على خشبة مسرح الحياة ، وكأن لكل فرد منهم « دورا » خاصا يقوم به ، فإذا ماانتهى « دوره » ، لم يكن عليه سوى أن ينزل من فوق خشبة المسرح ، تاركا المكان لغيره من « الممثلين » الذين لم يتموا بعد أدوارهم ! ولكن الناس يتصورون — فى العادة — أنه لا دخل لإرادة الفرد فى « الدور » الذى يقوم به ، وكأن « الممثل » — هنا — مجرد شخص يتفوّه ببعض الكلمات ، ويقوم بأداء بعض الحركات ، دون أن يكون قد سبق له الاطلاع على « المسرحية » — بكاملها — بل دون أن يكون على علم بقيمة « الدور » الذى يؤديه داخل ذلك « العمل المسرحى » ككل ! وأما إذا تصورنا فكرة « الدور » — بالمعنى الذى تستلزمه هنا فكرة « الرسالة » — فقد يكون فى وسعنا أن نقول إنّنا هنا بإزاء ممثل يبتكر ويرتجل ، دون أن يكون أحد قد أملى عليه — مسبقاً — ما ينبغى له أن يقوله ، أو ما ينبغى له أن يعمله ! ولكن من الواضح أن فكرة « الارتجال » لا تتناسب مع إحساس صاحب الرسالة بأن « الدور » الذى يقوم به مرتبط أوثق ارتباط بالمعنى الكلى للدراما البشرية ، ومن ثم فقد لا يكون فى وسعنا أن نعدّ عمل صاحب الرسالة مجرد عمل مرتجل ، هو من وحى إرادته الفردية وحدها ![1] ولعل هذا هو السبب فى أن أصحاب الرسالات — من بين جماعات المتصوفة ، والقديسين ، والأبطال ، وغيرهم — كانوا يشعرون دائماً بأن « الأدوار » التى قد نيط بهم أداؤها ، هى بمثابة « مهام أونطولوجية » ، أو « عمليات كوسمولوجية » ، وكأن « الوجود » ، بأسره قد عهد إليهم بتلك « الأدوار » ، أو كأن « الإرادة الإلـٰهية » نفسها قد شاءت لهم أن يضطلعوا بتلك « المهام » ! صحيحٌ أنهم يعملون بمقتضى ما لديهم من « حرية » ، وصحيحٌ أيضا أنهم يؤدون « أدوارهم » بكل ما يملكون من قوة ومهارة ، ولكن من المؤكد أنهم لا يعملون « إلا من أجل ما قد

---

(١) Gabriel Marcel: "Le Mystére de l' Etre", Vol. I., Aubier, 1951, pp. 180 - 190.

وُلدُوا له » ، ومن ثم فإن لعملهم طابع « المصير » الذى لا بد له من أن يتحقق(١) !

وحسْبنا أن نعود إلى سير أصحاب الرسالات — على مر العصور والأزمان — لكى نتحقق من أنهم كانوا مؤمنين بأنهم قد استطاعوا أن يضعوا أيديهم على « الحقيقة القصوى » ultimate reality ، فهم لم يكونوا يؤدون « أدوارهم » كما لو كانوا يعملون لحسابهم الخاص ، أو بوحى من إرادتهم الفردية ، وإنما كانوا يؤدونها كما لو كانوا يعملون لحساب « العناية الإلٰهية » ، أو بوحى من الإرادة الإلٰهية نفسها . ولهذا فقد كان شعورهم بدورهم — أو أدوارهم — هو شعور الممثل الكبير الذى يعرف أن نجاح المسرحية رهن بحسن أدائه ، وجودة إتقانه ! وحين قال هوكنج : إن « حياة الصوفى (أو صاحب الرسالة) هى سلسلة من اللقاءات مع القدر »(٢) ، فإنه كان يعني بذلك أن الصوفى على موعد مع الحياة ، فهو يعمل فى سبيل تنفيذ مقاصد القدَر ، وكأنه مجرد « واسطة » أو « أداة » لتحقيق « المقصد الأسمى » ، أو « الغاية الكلية » . ولكن بيت القصيد هنا أن « صاحب الرسالة » (صوفياً كان أم قديساً أم غير ذلك) هو على وعى تام بأن الإرادة الإلٰهية (أو الكونية) قد اختارته لأداء هذا « الدور » ، فهو مدرك تمام الإدراك أن « الوجود » محتاج إليه ، وأن « الكون » على موعد معه !

ليس أداء الرسالة مجرد مهمة فردية : بل هو عمل اجتماعى !

وهنا قد يعترض معترض فيقول : هل من الضرورىّ لكل « رسالة » أن تحمل معنى « التكليف الإلٰهى » أو « الإلزام الأنطولوجى » ، وكأن ثمة قوة عليا أو سلطة خارقة هى التى اختارت هذه الشخصية أو تلك — دون سواها — لتحقيق مقصدها النهائى ، أو لتنفيذ خطتها الشاملة ؟ » . وردنا على هذا الاعتراض أن الرسالة الحقة هى نقطة تلاقى « الذاتىّ » و « الموضوعىّ » : لأنها تجمع بين شعور الشخص بأنه قد اختار رسالته لنفسه وبنفسه ، وشعوره بأن « الرسالة » التى يعمل من أجلها قد اختارته لنفسها وبنفسها ! صحيحٌ أن هناك أشخاصاً — كما قال لافل — يقضون كل حياتهم فى البحث عن « الرسالة » التى خُلِقُوا من أجلها ، أو « الماهية » التى لا بد لهم من العمل

---

(١) W. E. Hocking: "Meaning of Immortality in Human Experience", Harper, N–Y., 1957, p. 97.

(٢) Ibid., pp. 161 - 162.

على تحقيقها[١] ، ولكن من المؤكد أن الإنسان لا يشعر بمعنى حياته ، اللهم إلا حين يهتدى إلى « الدعوة » التى هو مُيسَّر لها ، و « الغاية » التى لا بد له من العمل على بلوغها . ولهذا فإن الإنسان الذى يكتشف رسالته ، سرعان ما يجد بين يديه الإجابة الحاسمة على أهم المشكلات الميتافيزيقية التى تواجهه، ألا وهى : « لماذا أعيش ؟ ولِمَ أنا هنا على ظهر هذه الأرض ؟ وما الذى أنا مُيَسَّر له ؟ وماذا عسى أن تكون المهمة التى يمكننى أن أضطلع بأدائها ؟ »[٢]

وحين يتحدث فيلسوف الأخلاق عن « تأدية الرسالة » فإنه يفترض أولا أن ثمة « هدفاً » قد أخذ الشخص على عاتقه العمل من أجله ، ثم هو يفترض ثانياً أن هذا « الهدف » ليس مجرد غاية شخصية بحتة ، بل هو مقصد كلىّ ، أو هدف عام ، أو قضية اجتماعية ، أو مبدأ عالٍ على المستوى الفردىّ البحت . ومعنى هذا أن رسالة الشخص لا بد من أن تكون أعظم من هذا الشخص ، لأنها تعلو عليه ، وتبدو — بوجه ما من الوجوه — مفارقة له ! حقا إن الشخص نفسه قد يتوهم أنه لا وجود لتلك الرسالة بدونه (كما أنه لا وجود له هو بدونها) ، ولكن من المؤكد أن التزامه بهذه الرسالة لا يعنى أنه هو الذى أوجدها بعد عدم ، أو أنها ما كانت لتوجد أصلًا لو لم يُقدَّر له هو أن يكون ! وحين أخلص الأبطال والشهداء والقديسون والصوفيُّون (وغيرهم) لبعض المبادئ التى عاشوا وماتوا من أجلها ، فإنهم كانوا على علم بأن « مبادئهم » ستحيا بعد موتهم ، ولكنهم كانوا على استعداد فى الوقت نفسه لأن يموتوا فى سبيلها ، حتى يكتب لها — هى — البقاء من بعدهم ! ولم يكن « ولاء » هؤلاء الأبطال والشهداء لمبادئهم مجرد « ولاء » وجدانى محض ، وإنما كان ولاءً إراديًّا عمليًّا ، فكان من ذلك أن عاشوا وماتوا فى سبيل « الرسالة » التى آمنوا بها . وهكذا كانت حياتهم مجرَّد « تأدية للرسالة » ، وكانت هذه « التأدية » نفسها مجرد تعبير عن « ولائهم » للقضية ، أو « المبدأ » الذى اختاروا لأنفسهم أن يعيشوا له .[٣]

---

(١) Louis Lavelle: **"La Conscience de Soi"**, Paris, Crasset, 1951, p. 285.

(٢) Josiah Royce: **"Philosophie du Loyalisme"**, trad. franç, Aubier, Paris, 1946, pp. 40.

(٣) Josiah Royce: **"Philosophie du Loyalisme"**, trad. franç, Aubier, Paris, 1946, pp. 18 - 19.

والحق أن التجربة البشرية هي التي تظهرنا على أنه ليس في وسع الإنسان أن يحيا ، مالم يَهْتدِ إلى شيء أعظم منه ، يكون عليه أن يعيش له ! وليس من الضروريّ لهذا الشيء أن يكون فائقاً للطبيعة، أو عالياً على الكون، وإنما حَسْبه أن يكون «فوق ـــ شخصيٌ» Supra-personal أو أن يكون عالياً على الفرد نفسه . ومن هنا فإن « القضية » التي يعمل من أجلها « صاحب الرسالة » هي بالضرورة قضية اجتماعية ، أو أخلاقية ، أو إنسانية ، أو غير ذلك ، بمعنى أنها « موضوع مشترك » تتلاقى عنده إرادات الكثير من الأفراد، وتتحقق عن طريقه «وحدة» عدد غير قليل من «الحيوات» الفردية. وحين يعمل الفرد من أجل هذا « الموضوع المشترك » ، أو حين يسهم في تحقيق تلك « الرسالة الشاملة » ، فهنالك يتزايد شعوره بالعلوّ على نفسه من جهة أخرى . فهو يشعر أولا بأنه يعبّئ كل قواه من أجل أداء مهمته ، ولكنه يشعر في الوقت نفسه بأن الجهد الذي يقوم به ليس مجرد جهد فردي ، بل هو عمل مشترك تتضافر على النهوض به إرادات الكثيرين . وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن « تأدية الرسالة » لا يمكن أن تكون مجرد مهمة فردية تضطلع بها ذات منعزلة منطوية على نفسها ، بل هي مهمة إنسانية تضطلع بها ذات منبسطة مفتوحة ، تدرك أنها لا تعمل لنفسها وبنفسها ، بل هي تعمل للآخرين وبالآخرين !

... حين يكون « موت » صاحب الرسالة هو أعلى درجة من درجات « حياته » !

ولو أننا تصورنا « الرسالة » على أنها « قيمة » يعمل من أجلها الفرد ، لكان في وسعنا أن نقول إن هذه « القيمة » لا يمكن أن تكون مجرد « مصلحة فردية » يخدم بها أنانيته ، أو يحقق عن طريقها لذته الخاصة . وآية ذلك أن ولاء الإنسان لرسالته قد يجعله على استعدادٍ للتضحية بنفسه في سبيلها ، وكأنه لا يملك سوى أن « يقدّم ذاته » ذبيحة حية لتلك « الرسالة الكبرى » ! وليس « تقديم الذات » هنا سوى « التضحية بالحياة » ، وكأن صاحب الرسالة قد استطاع أن يتخطى كل المقولات البيولوجية ، فأصبح « يجد حياته » في التضحية بها ! ومهما اختلطت علينا مثل هذه التضحية بالانتحار ، فإن من المؤكد أن صاحب الرسالة الذي يضحي بنفسه ، لا يعدم ذاته ، بل هو يحقّقها ، ومن ثم فإنه ـــ عندئذ ـــ « يوجد » (بأعمق معنى من معاني « الوجود ») . وقد نعجب لهذا « الوجود » الذي لا يتمّ إلا عن طريق « التضحية

بالحياة » ، وكأن من شأن الذات حين تحقق نفسها أن تقضى بالضرورة على نفسها ، ولكن الحقيقة أن « تأدية الرسالة » — فى هذه الحالة — فعلٌ أخلاقى ذو طابع ميتافيزيقى ، فهو يتجاوز مفاهيمنا العادية للموت والحياة ! وحسبنا أن نتذكر ذلك المصير الأليم الذى لقيه جنودنا الأبطال — فى معارك ٥ يونيه سنة ١٩٦٧ — حين ضحّوا بأنفسهم وهم على ثقة من أن هذه التضحية لن تغيّر فى شىء من نتيجة المعركة ! إن هؤلاء الأبطال قد دافعوا عن شرفهم (وشرف بلادهم) وهم قد استجابوا — فى ذلك — لنداء باطنى كان يهيب بهم أن يمضوا فى القتال حتى النهاية ؛ وأغلب الظن أنهم ماتوا قريرى البال ، مرتاحى الضمير ، لأنهم قد أدّوا رسالتهم حتى آخر نسمة فى حياتهم . ولا شك أننا حين نفكر — اليوم — فى التضحية التى أقدم عليها هؤلاء الرجال ، فإننا لا نعدّها صورة من صور الانتحار ، بل نحن نرى فيها فعلًا من أفعال البطولة . وقد يكون « موت » هؤلاء الرجال — فى هذه الحالة — هو أعلى درجة من درجات « حياتهم » ، إن لم نقل — دون أدنى تلاعب لفظى — إن « حياة » هؤلاء الأبطال قد تركّزت فى « موتهم » ![1]

وإذن فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن الإنسان لا يحيا (بالمعنى الصحيح لهذه الكلمة) اللهم إلّا بقدر ما يعبّئ قواه ، ويحشد إمكانياته ، من أجل العمل على بلوغ « غاية » ما ، والسعى نحو تأدية « رسالة » معيّنة . ومعنى هذا أن المرء لا يشعر بأنه « حى » فعلا ، اللهم إلا بقدر ما يُركّز ذاته فى الفعل الذى يقوم به لتحقيق العمل المنوط به ، أو لأداء الرسالة التى لا بد له من المشاركة فيها . وأما حين تتراخى فاعلية الإنسان ، أو حين يشعر بأنه قد أصبح عاجزاً عن تحقيق أى عمل إبداعى ، فهنالك قد يبدو لنفسه كما لو كان « ميتا » ، أو قد يشعر بأنه يجر نفسه جرًّا كما لو كان جسداً ضعيفاً هامداً ! وهذا ما يحدث لنا — أحيانا — حين نفقد ثقتنا فى أنفسنا ، أو حين يرتفع عنا كل إيمان بالقيم ، أو حين لا نعود نشعر بأى ولاء نحو أية رسالة ! وليست مشاعر السأم والضياع وعدم الاكتراث سوى مجرد أعراض لذلك اليأس الميتافيزيقىّ الذى قد يعتور الذات حين تشعر بأنه لم يعد أمامها « هدف » تعمل من أجله ، أو « رسالة » تحيا فى سبيلها . ولا شك أن كل من عرف كيف يربط إرادته الباطنية بقضية خارجية يدافع عنها ، أو رسالة عليا يكافح فى سبيلها ، لا يمكن أن يكون قد استشعر أحاسيس العبث والخواء

(١) Cf. G. Marcel: ''Le Mystére de l' Etre', Vol. I., 1951, Aubier, pp. 181 - 182.

واللامعنى ، لأنه لا بد من أن يكون قد وجد فى « الوحدة » التى تجمع بينه وبين غايته ، مبرّرا كافيا يضفى القيمة على حياته . ولعلّ هذا ما حاول الفيلسوف الأمريكى رويس Royce أن يكشف لنا عنه بوضوح ، حينما عمد إلى إظهارنا على « الانسجام » الذى يتحقق بين الذات والعالم الخارجى ، أو بين الداخل والخارج ، من خلال فعل « الولاء » الذى تقوم به (الذات) حين تخلص لقضية تعلو عليها ، أو حين تخدم رسالة تمتد فيما وراءها ! ومعنى هذا أننا نظل موزّعين ، مشتتين ، منقسمين (كما سبق لنا القول) ، إلى أن نكتشف « الرسالة » الخاصة التى لا بد لنا من تأديتها أو المشاركة فى أدائها ، وعندئذ تتحقق لنا وحدة « الداخل » و « الخارج » ، ويتم لنا « التلاق مع الآخرين » على صعيد « العمل المشترك »[١] .

الطابع الروحى للرسالات عند الأفراد والشعوب :

ولو أننا سلّمنا بوجهة نظر الفيلسوف الفرنسى المعاصر لويس لافل فى فهم معنى « الدعوة » أو « الرسالة » ، لكان علينا أن نقول بأن أى موجود — كائناً ما كان — لا يمكن أن يكون شيئاً ، اللهمّ إلا بمقتضى ما يحمل من « قيم » : أعنى بموجب ما فيه من حق أو باطل ؛ من صواب أو خطأ ؛ من خير أو شر ... إلخ . وتبعاً لذلك فإن « الرسالة » لا يمكن أن تكون إلّا روحية : لأنها تعبّر — أولا وبالذات — عن نوع « القيمة » التى تتجسّدها الذات ، أو تشارك فيها ، أو تعمل من أجلها ... إلخ . وهذا هو السبب فى أن لافل يقيم ضرباً من التوحيد بين « الرسالة » أو « الدعوة » من جهة ، واكتشاف الذات لماهيتها الحقيقية من جهة أخرى ، ولو أنه لا يفصل هذه « الماهية » عن « الفعل » الذى بمقتضاه تحقق الذات نفسها . وحين تصل الذات إلى التعرف على رسالتها الحقيقية — فيما يقول لافل — فإنها عندئذ « تحصل على اسم جديد لا يعرفه أحد ، اللهم إلّا ذلك الذى يتقبله » . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن عظمة أى موجود هى بالضرورة رهنٌ بوصوله إلى اكتشاف ماهيته ؛ فهى عظمة معطاه من جهة ، ومكتسبة من جهة أخرى[١] .

---

(١) Josiah Royce: "La Philosophie du Loyalisme", trad. franç, 1946, p. 77.

(٢) Louis Lavelle: "L'Erreur de Narcisse", Paris, Grasset, 1947, pp. 125 - 127.

وكما أن لرسالة الأفراد طابعاً روحياً ، فإن لرسالات الشعوب أيضاً مثل هذا الطابع الروحي . وآية ذلك أن الشعوب لا تؤدى رسالاتها حين تستولى على خيرات الأرض ، أو حين تستعبد غيرها من الشعوب ، بل حين تُسْهم فى تحرير تلك الشعوب ، وردّها إلى ذواتها ، ومساعدتها على اكتشاف رسالتها ، والأخذ بيدها على طريق تحقيق تلك الرسالة الخاصة . وإذا كان ثمة حقيقة تصدق على الشعوب كما تصدق على الأفراد ، فتلك هى أنه ليس فى وسع أى موجود أن يحقق ذاته اللهم إلا بتعاونه على تحقيق ذوات غيره من الموجودات ! وقد لا تكون هناك سوى « روح واحدة » يشارك فيها كل فرد ، وكل شعب ، وفقاً لما يملك من مواهب خاصة أو إمكانيات شخصية . وليس فى وسع أحد غيره أن يكتشف تلك القُوَى (أو المواهب) ، وبالتالى فإن عليه هو (وعليه هو وحده) تتوقف مهمة العمل على استثمارها ، والسعى نحو تحقيقها ، بفعل عملية إبداعية لا تعرف التوقف . وليس أوقع فى نفوس الأفراد والشعوب على السواء من أن يعرف كل منهم أن له « دوره الخاص » فى صميم عملية تكوين « الضمير البشرى » أو « الوعى الإنسانى » ، وأنه ليس فى وسع أى فرد أو شعب آخر أن يقوم مقامه فى هذه المهمة الخاصة ، وأنه إذا لم يأخذ على عاتقه القيام بدوره الخاص ، فإن كل الإمكانيات الباطنة فيه لن تستطيع أن ترى النور ![1] .

بيد أن لافل يعود فيقول إنه قد يكون من السذاجة بمكان أن نتصور « الضمير البشرى » أو « الوعى الإنسانى » على أنه « موجود ضخم » أو « كائن كبير » تشارك فى تكوينه سائر الأفراد والشعوب ، وكأنْ قد قُدِّر لكلٍ منها أن تقوم بوظيفة معينة داخل ذلك الجهاز العضوى الهائل ؛ وإنما لا بد لنا دائماً من أن نتذكر أنه ليس غير « الوعى الفردى » بؤرةً حقيقية للإشعاع ، ومركزاً أصيلا للمسئولية . ونحن حين نتحدث عن روح أى شعب من الشعوب ، أو عبقريته ، أو عظمته ، فإنما نتحدث فى الحقيقة عن روح أفراده ، وعظمتهم ، وعبقريتهم: لأن هؤلاء الأفراد هم الذين يكوِّنون « مراكز المبادأة » فى صميم المجتمع ، وهم الذين يحققون ما لديهم من قوى وإمكانيات . ولكن على حين أن الغالبية العظمى من أبناء المجتمع الواحد تكاد تقتصر على الأخذ والتقبل ، نجد أن ثمة أقلية ممتازة هى التى تأخذ على عاتقها مهمة الابتكار والإبداع ، فيبدو أهلها — فى المحيط الاجتماعى الذى يعيشون فيه — كما لو كانوا غرباء

---

(١) Louis Lavelle: "L'Erreur de Narcisse", Paris, Grasset, 1947, pp. 125 - 127.

عن بني قومهم ، أو كما لو كانوا قد قَدِمُوا إليهم من بلاد بعيدة ، حاملين معهم اكتشافاً جديداً أو وحياً خارقاً للعادة ! ومهما يكن من شيء ، فإن « الرسالة » — فى نظر لافل — هى بمثابة استجابة لأعمق نداء باطنى يتردّد فى قرارة وجودنا ، وكأن ثمة قوىً باطنية دفينة تهيب بنا أن نعمل على تحقيقها ، وإخراجها إلى عالم النور ... وإذا كان من شأن الشعور بالرسالة أن يُنير عقولنا ، ويُعين إرادتنا ، فما ذلك إلا لأننا نشعر عندئذ بوجود « توافق » بين ما نريد عمله أو ما نبغى تحقيقه من جهة ، وبين المواهب التى تلقيناها أو القوى التى أعطيت لنا من جهة أخرى . وهكذا تجيء « الرسالة » فتنتشلنا من عزلتنا ، وترفع عنا الشعور بالعبث أو عدم الجدوى ، وترق بنا إلى مستوى الحياة الروحية الصحيحة .

هل تكون « الرسالة » أو « الدعوة » تعبيراً عن اختيار إلٰهىّ ؟

إننا نعرف — بطبيعة الحال — أن كثيراً من البشر يعيشون ويموتون ، دون أن يكونوا قد اهتدوا إلى « دورهم » فى الحياة ، بل دون أن يكونوا قد وجدوا لأنفسهم « مبرراً كافياً » للوجود ؛ ولكن من المؤكد أن هؤلاء لا بد من أن يكونوا قد عاشوا منعزلين ، كما أنهم لا بد من أن يكونوا قد عدموا كل شعور بالقيمة الذاتية . وأما ذلك الذى يشعر بأنه قد اختير للنهوض بمهمة هو وحده الذى يستطيع القيام بها ، فإنه لا بد من أن يجد لحياته معنى ، ولا بد — بالتالى — من أن يعد نفسه هاماً بالقياس إلى الوجود نفسه ! وليس من شك فى أن الشعور بالدعوة أو الرسالة ، كثيراً ما يوفر للإنسان هذا الشعور الضرورى بالأهمية (أو القيمة الذاتية) ، وكأن المهمة التى يضطلع بها تمثل دوراً ميتافيزيقياً (أو أنطولوجيا) هيهات لأحد غيره القيام به ! ومهما يكن من وهم هذا الشعور أو زيفه — فى نظر الآخرين — ، فإن صاحب الرسالة يظل مقتنعاً — مع ذلك — بأن « الحق » نفسه هو الذى اختاره ، وأن « القوة الإلٰهية » نفسها هى التى تعضده وترعاه ! وهذا هو السبب فى أن صاحب الرسالة — على حد تعبير لافل — لا بد من أن يفقد أحاسيس الضياع ، والقلق ، والشك ، والانعزال ، لكى يستشعر — بدلًا منها — أحاسيس الغبطة ، والألفة ، والطمأنينة ، والثقة . وحسْبنا أن نعود إلى تجارب بعض أصحاب الرسالات ، لكى نتحقق من أنهم كانوا يعتقدون أن « الله » معهم ، وأنه يرعاهم ، وأنه يسدّد خطاهم ... إلخ . وكثيراً ما كان هذا الشعور بالمعية الإلٰهية يصل عندهم إلى حدّ الإحساس بأنهم قد أصبحوا شركاء لله فى عملية « الخلق

الإلٰهى » ! صحيحٌ أن بعض هؤلاء كانوا على وَعْى بضعفهم ، وقصورهم ؛ فضلًا عن شعورهم بإثمهم ، وخطيئتهم ، ولكنهم — مع ذلك — كانوا يشعرون بدهشة فائقة لذلك « النداء الإلٰهى » الذى شاء لهم أن يُدْعَوا للقيام بنشاط فائق للطبيعة ، كما كانوا يَعْجَبون — فى الوقت نفسه — لتلك القُوَى الجديدة والإمدادات المستمرة التى كانوا يجدونها فى باطن ذواتهم كلّ حين ! ولعلّ هذا ما حدا ببعض الباحثين إلى التحدث عن « سرّ الرسالة » ، وكأن من شأن الفرد الذى تتجسّده الدعوة الإلٰهية أن يستشعر انفعالًا فائقاً للطبيعة : إذ يشعر بأنه لم يَعُدْ ضائعاً — أو تائهاً — فى الكون ، بل هو قد أصبح يشغل فيه مكانة مرموقة ، مادام الله نفسه قد اختاره لأداء هذا الدور ! وهكذا يكتشف صاحب الرسالة أن ثمة توافقا عجيبا يتحقق دائماً فى حياته بين حاجاته الخاصة والمعونات التى لا يكف عن تلقّيها ؛ بين ما يرجوه ويرغب فيه وبين الكشف الإلٰهى الذى تجود به عليه العناية الإلٰهية .. إلخ[١] .

بيد أننا حتى إذا رفضنا رأى لافل فى « الرسالة » بوصفها مظهراً للاختيار الإلٰهى (أو الانتخاب السماوىّ — كما يقول أهل المسيحية —) ، فإننا لن نستطيع أن ننكر أن الشخص الذى يلتزم برسالته ، ويظل مخلصاً لذاته ، لا بدّ من أن يشعر فى الوقت نفسه بأنه ليس مِلْكاً لذاته ، وأنه لا يمكن أن يكون غاية لنفسه ! ومادام الأصل فى « الرسالة » هو شعور المرء بأنه « صاحب دعوة » ، أو « الناطق باسم قضية » ، أو « لسان حال مبدأ » ، أو « مجرد رسول يحمل بلاغاً » ، فليس بِدْعاً أن يستشعر المرء — فى هذه الحالة — أهمية العمل الذى يشارك فى تحقيقه ، وقيمة المهمة التى يضطلع بدوره فى عملية إنجازها ! فالإنسان الذى يعدّ نفسه مجرد « أداة » أو « وسيط » ، لتحقيق « دعوة » أو « رسالة » ، لا يمكن أن ينظر إلى نفسه على أنه « غاية » أو « هدف » ، بل هو لا بد من أن يشعر بأنه « وعاء » تستخدمه العناية الإلٰهية ، أو « واسطة » يستعين بها المقصد الأسمى ! وليس « الإيمان » سوى هذا الشعور الإنسانى بأن ثمة رابطة شخصية تجمع الفرد بالله ، وأنه لولا هذه الرابطة لصارت حياة الإنسان خلوًّا تماما من كل معنى ! وقد عبَّر لافل عن صلة النسبى بالمطلق ، أو المتناهى باللامتناهى ، حينما قال عن الرسالة أو الدعوة : « إنها نقطة الدم التى كان قلب بسكال الممزّق يتطلّب أن يكون المسيح قد سكبها من أجله على خشبة الصليب[٢] » ! ومهما

---

(١) ، (٢) Louis Lavelle: "L' Erreur de Narcisse", Grasset, Paris, 1947, pp. 136 - 137.

يكن من شيء ، فإن ترقى الإنسان الروحى مرهونٌ دائماً بهذا الإحساس المرهف برسالته ، وذلك الشعور الميتافيزيقى بأنه لا بدّ له من العمل على تحقيق ماهيته ، وإلّا لفقدت حياته كل معناها ، ولكان وجوده نفسه مجرد خيانة لذاته !

أنت لا تشرع فى الحياة إلا حين تنسى حياتك !

فهل نقول إن الغاية القصوى للحياة البشرية هى « تحقيق المصير » ، وفقاً لمبدأ « الوفاء للذات » ؟ أو بعبارة أخرى : هل يستطيع الإنسان أن يقتصر على تنمية حياته الروحية ، مستلهماً فى ذلك تلك « الماهية » الخاصة التى اكتشفها فى نفسه ؟... يخيَّل إلينا أن « الوفاء للذات » هو أولا وقبل كل شيء « وفاء للرسالة » التى تحملها الذات ، ومن ثمّ فإن « تحقيق المصير » هو على الحقيقة « تأدية للرسالة » التى تحيا من أجلها الذات . ولو أننا تذكرنا ما سبق لنا قوله من أن الفرد لا يشعر برسالته حقًّا ، اللهم إلا حين يدرك أنه لا يمكن أن يكون غاية لذاته ، لكان فى وسعنا أن نقول إنه ليس ثمة « رسول » Messager ينطق بلسان حاله ، وكأنه « رسول نفسه » ! ولعلَّ هذا هو السبب فى أن المعنى الحقيقى للحياة لا يمكن أن يكون معنًى فرديا بحتاً : لأن أحداً لا يستطيع أن يضع غاية حياته ، فى مجرد العمل على الوفاء لذاته !... وهذا نيتشه نفسه — داهية النزعة الفردية الطبيعية — يعود فينادى « بالإنسان الأعلى » : Uebermensch ، وكأنما هو قد فطن إلى أنه هيهات للإنسان أن يكون هو نفسه غاية للإنسان ! أجل ، فإنك لن تستطيع أن تشرع فى الحياة حقا ، اللهم إلا حين تكون قد نسيت حياتك الخاصة ، أو حين تكون قد استطعت أن تمتدَّ إلى ماوراء ذاتك . وهذا ما حدا بالكثير من الفلاسفة المعاصرين إلى التحدث عن « التعالى » أو « العلوّ على الذات » ، وكأن السبيل الأوحد إلى « تحقيق الذات » ، واكتساب « الشخصية » ، إنما يكون بتجاوز الذات ، والعمل فى سبيل غاية « فوق — شخصية » ...(١)

ولو أننا استرجعنا الآن ما ذكره فلاسفة من أمثال رويس ، وهوكنج ، ولوسِنّ ، ولافل ، ومونييه (وغيرهم) عن « تحقيق الذات » و « تأدية الرسالة » ، لوجدنا أن هؤلاء الفلاسفة جميعاً يُجْمعون — أو يكادون — على القول بأن الصلة وثيقة بين « الإنسان » و « ما فوق الإنسان » ، أو بين « الشخص » و « الغاية فوق —

(١) P. Masson-Oursel: "Aoorebds à Agir", Paris, P. U. F., 1942, pp. 103 - 105.

الشخصية » ، وكأنما هم قد أدركوا أن المعنى الحقيقي للحياة إنما يكون فى العمل من أجل شيء تكون له قيمة فوق مستوى الحياة ! وقد تكون الحياة فنا ، وقد يكون الإنسان منها بمثابة الموضوع الفني والفنان نفسه ، ولكنَّ من المؤكد أنه لولا شرارة الإلهام الإلٰهية التى تضيء بقبسها ذهن الفنان ، لبقى الفن نفسه غير ذى موضوع ، ولظلت الحياة نفسها خلوًا من كل معنى ! وإذن فأنت لا تملك أن تحيا ، دون أن تشعر فى الوقت نفسه بأن ثمة « قيمة » تعمل من أجلها هى — فى حد ذاتها — أثمن من الحياة . ووفاؤك لهذه « القيمة » لا يمكن أن يعد مجرد « وفاء لذاتك » (ولو أنه قد يكون كذلك — بمعنى ما من المعانى —) وإنما هو — أولا وقبل كل شيء — « وفاء للرسالة » التى تحملها فى باطنك ، وتشعر فى الوقت نفسه بأنها تعلو عليك ! وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يغلق الدائرة ، لكى يقول إن الإنسان لا يحيا إلا لنفسه وبنفسه ، ولكنه — عندئذ — لن يلبث أن يتحقق من أنه قد ختم بطابع « العبث » على حياة عظماء البشرية الذين طالما استجابوا للنداء الإلٰهى ، فعملوا من أجل « ماهو فوق الإنسان » ! ولم يجانب رويس الصواب حين قال إن الصلة وثيقة بين « الإنسان » و « ما فوق الإنسان » ، حتى أن الحياة نفسها لتبدو — بدون هذه الصلة — خلوًا تماماً من كل معنى[1] ، ولكن من المؤكد أن الحديث عما « فوق الإنسان » لا بد من أن ينتقل بنا من « مشكلة الحياة » إلى « مشكلة الله » . ولما كنا نعتزم التعرض لهذه المشكلة فى بحث آخر مستقل ، فحسبنا أن نقول هنا إن فهم الحياة يقتضى منا — بالضرورة — أن نتجاوز الحياة ! وقد شاء ألبير كامو أن يصف لنا « العبث » فى كتابه المعروف « أسطورة سيزيف » ، ولكنه لم يستطع أن يبرئ قلب سيزيف من كل نزوع إنسانى ، إن لم نقل من كل طموح « فوق إنسانى » ، فقال فى ختام كتابه : « إن مجرد الصراع من أجل بلوغ الذُّرَى لهو الكفيل وحده بأن يملأ قلب الإنسان ، فلا بد لنا من أن نتصوّر سيزيف سعيداً[2] » !... ويبقى أن نتساءل ماذا عسى أن تكون تلك « الذُّرَى » التى تجذب القلب البشرى ، فتجعله مشوقاً لارتيادها ، مستعداً للصراع فى سبيل بلوغها ؟ وهل يمكن أن تكون « القمم » — فى خاتمة المطاف — هى مجرد « عبث » يجعل لوجودنا نفسه طعم « العدم » ؟!

---

(١) J. Royce: "Philosophie du Loyalisme", p. 217.

(٢) A. Camus: "Le Mythe' de Sisyphe", p. 168.

خاتمة

أما بعد ، فإننا لنذكر — بلا شك — العبارة التى صدَّر بها ألبير كامو كتابه « أسطورة سيزيف » حين راح يقول : « إنه ليس غير الانتحار مشكلة فلسفية يمكن أن يُقال عنها إنها مشكلة جديَّة بحقّ . والحكم بأن الحياة جديرة — أو غير جديرة — بأن تُعاش ، إنما يمثل الجواب على السؤال الأساسىّ فى الفلسفة[1] . » . ولم يجانب كامو الصواب حين وضع هذه المشكلة على قمة التفكير الفلسفى : فإن أحداً لا يستطيع أن يعيش ، دون أن يسائل نفسه يوماً : « لماذا أعيش ؟ وما معنى الحياة ؟ وهل تستحق الحياة أن تعاش ؟ » . وقد حاولنا أن نجيب على هذه الأسئلة الثلاثة فى تضاعيف هذا الكتاب ، ولكننا لا نملك سوى الاعتراف — فى خاتمة هذا البحث — بأنه قد لا تكون ثمة إجابة حاسمة على « مشكلة الحياة » : لأن فى الحياة من أسباب التعقد والتنوُّع والاختلاف ما يجعل منها نسيجاً من المتناقضات ! ولعلَّ هذا ما عناه المفكر الأسبانى المعاصر أونامونو حين كتب يقول : « إننا لا نحيا إلا على متناقضات ، ومن أجل متناقضات . إن الحياة لهى مأساة ، وصراع مستمر لا يعرف الانتصار ، بل ولا أمل الانتصار ! إنها مجرد تناقض » ![2] وربما كان السرّ فى هذا التناقض أن المصير البشرى — فى هذا العالم — هو نفسه مجرد صراع بين الحياة والعقل ![3] ولكننا — مع ذلك — لم نجد بُدًّا من إعمال العقل فى محاولة ميتافيزيقية وأخلاقية شاقة ، من أجل الكشف عن بعض الخيوط الأساسية التى تدخل فى تركيب ذلك النسيج الحيوى المعقد !

وهنا قد يقول معترض : « إنك حدثتنا عن مناشط الحياة ، ومباهج الحياة ، ومخاوف الحياة ، ومعانى الحياة ؛ ولكنك لم تحدثنا فى الحقيقة عن ماهية الحياة ، وجوهرها ، وغايتها ، وقيمتها . » ! وردنا على هذا الاعتراض أننا لم نرد من وراء الحديث عن هذه الجوانب المختلفة للحياة ، سوى « الدفاع عن الحياة » ، بوصفها « القيمة » الميتافيزيقية والأخلاقية الكبرى ! فلم يكن هدفنا من وراء هذه الدراسة سوى الكشف عن زيف « دعوى العبث » ، والتدليل على أن الزعم بوجود قطيعة أصلية بين الإنسان والحياة ، أو بين الممثل والديكور (على حدّ تعبير ألبير كامو) إنما هو

(1) Albert Camus: "Le Myhe de Sisyphe", Paris, N. R. F., 1942, p. 15.

(2) ، (3) Alain Guy: "Unamuno", Paris, Seghers, 1946, p. 70 & 74.

مجرد زعم باطل ! وليس أيسر على الباحث — بطبيعة الحال — من أن يدافع عن « قضية العبث » بأن يقول إن « سُمَّ اللامعقول مدسوس فى قلب الإنسان » ، أو أن « دودة العبث تنخر فى قلب الموجود البشرى » ، ولكنه — عندئذ — لن يملك اجتثاث « حب الحياة » من قلب هذا الموجود ، كما أنه لن ينجح عن هذا الطريق فى انتزاع « سَوْرة الحياة » من أعماق وجوده ! وآية ذلك أن الإنسان « الذى يحب ، ويفكر ، ويعمل ، ويبدع ، ويحقق ذاته ، ويؤكد قوته ، ويؤدى رسالته ، لا يملك سوى أن يقول : « إذا كانت هذه هى الحياة ، فهاتِها مرة أخرى » ، كما قال نيتشه ! صحيحٌ أن الحياة لا تخلو من آلام ، وشرور ، ومخاوف ، ومخاطر ، وفشل ، وعذاب ، وشيخوخة ، وموت ؛ ولكن هذا كله لم يمنع الكاتب الروسى الكبير تولستوى من أن يقول : « ماأمتع الحياة بين القلوب التى عرفت الحب ... ولكن أين الحب ؟ إنه فى كل شىء حىّ من حولى ! فأنا أكره الموت ، وأكره كل شىء لا ينبض بالحياة . » ! والحق أننا حين نحب الحياة ، وحين نخلق فى أنفسنا ومن أنفسنا محبين للحياة ، وحين نحاول أن نخلق فيما حولنا محبين جُدداً للحياة ، فإننا لن نملك عندئذ سوى أن نعترف بأن الحياة جديرة بأن تعاش ! وقد تكون الحياة — فى نظر الكثيرين — مجرد « حلم » أو « وهم » أو « خيال » أو « باطل الأباطيل » ، ولكنها — مع ذلك — الحلم الأوحد الذى نستعذبه ، والوهم الأكبر الذى نستمسك به ، والخيال الأسمى الذى نتعلق بأهدابه ، و « باطل الأباطيل » الذى فى نظرنا « ملاء الملاء » ! فلماذا يأبى البعض إلّا أن يتنكر للحياة باسم « قيم » هى نفسها من خلق الحياة ، ولماذا يصرّ قوم على القول بأن الحياة لا تستحق أن تُعاش وهم لا يريدون فى قرارة أنفسهم سوى المزيد من الحياة ؟!

... إن أحداً لا يستطيع أن ينكر — فيما يقول العالم البيولوجى جُوليان هكسلى —(١) أنّ الحياة حافلة بأسباب الشر ، والفساد ، والقسوة ، والعذاب ، والشقاء ، والموت ؛ ولكن هذا كله لا يمنعنا من القول بأن فى استطاعة الإنسان — سواء أكان ذلك على المستوى الفردىّ ، أم على المستوى الاجتماعى ، أم على المستوى البشرى بصفة عامة — أن يحقق لنفسه هدفاً ساميا أو غاية نبيلة فى الحياة . صحيحٌ أن الوجود البشرى لا يخلو من مظاهر إحباط ، وعشوائية ، وتفاهة ، وسأم ، وكسل ، وفشل (إلخ) ، ولكنّ فى وسع الإنسان — مع ذلك — أن يكتشف من

---

(١) Julian Huxley: "Man in the Modern world", Mentor Book, N – Y., 1944, pp. 145 - 151.

ضروب « القيم » ما يجعل الحياة جديرة بأن تعاش ! وإنَّ « القيم » لتتدرَّج — عبر سُلَّم طبقى — ابتداءً من المتع الجسمانية البسيطة ، حتى أعلى ضروب الإشباع الروحى ، بما فى ذلك الحب ، والتذوق الجمالى ، والمعرفة العقلية ، والإنجازات الإبداعية ، والتسامى الأخلاق (إلخ) ، ولكنَّ من المؤكد أن لكل هذه الضروب المختلفة من « القيم » مكانتها الخاصة فى عالم الإنسان ، فضلًا عن أن لها دورها الخاصّ فى تزويد الحياة البشرية بطابع « المعنى » أو « الدلالة » . وقد لا تمثل « القيم » — فى مسار التجربة البشرية المتصلة — سوى « نقاط » متناثرة من الخَيْرات الجزئية ، ولكن معنى الحياة رهنٌ — فى جانب من جوانبه — بتلك « الخَيْرات الجزئية » ، أو « الخِبْرات الخاصة » . والسبب فى ذلك أن لهذه « القيم » طابعاً « مباشراً » يجعلها قديرة على إشاعة « المعنى » فى « الحياة » بأسرها ، وكأن وجودنا كله متوقف على تلك « النقاط » المتناثرة من « الخبرة السارة » ![1] وهذا ما عبرنا عنه — فى مقدمة كتابنا هذا — حين قلنا إن معنى الحياة لا بد من أن يَرْقَى من « الأجزاء » إلى « الكل » ، ولكننا عدنا فقلنا — بعد ذلك — إنه لا بد للمعنى أيضاً من أن يهبط من « الكل » إلى « الأجزاء » : بمعنى أنه لا بد للحياة البشرية من المشاركة فى معنى « كلى » Total meaning يكون ماثلا فى صميم العالم ، قائماً فى طبيعة الوجود نفسه !

بيد أن الكثير من العلماء — وعلى رأسهم جوليان هكسلى — قد لا يكونون على استعداد لتقبل فكرة « المعنى الكلى » ، لأنهم يرفضون التسليم بأى مبدأ مطلق ، أو أية حقيقة متعالية، أو أى موجود فائق للطبيعة! ولكنهم لن يجدوا مانعاً من القول — مع ذلك — بأن فى وسع الإنسان أن « يحقق خلاصة » من خلال اتحاده بشيء أكبر من الإنسان ، أو أعظم من البشر ! وآية ذلك أن فى استطاعة الكثيرين أن يضحوا بأنفسهم ، ويتفانوا فى خدمة بعض الغايات النبيلة ، ويقوموا بتحقيق الكثير من المنجزات الهائلة ، دون أن يكون سلوكهم وليد الإيمان بمبدأ مفارق ، أو طمعاً فى الظفر بالحياة الأبدية . والحق أن تقدم العلم — فيما يقول هكسلى — قد جعلنا أقدر على فهم الطبيعة ، ومعرفة مكانة الإنسان فى العالم ، وإدراك دلالة التغيرات الطبيعية والتاريخية ، وتفسير الوجود البشرى ، والوقوف على الجذور السيكولوجية للكثير من المخاوف البشرية اللامعقولة ، والتحكم فى عدد غير قليل من الشرور والأخطار التى تهدِّد

---

(١) W. E. Hocking: "Meaning of Immortality in Human Experience", Harper, 1957, pp. 112 - 113.

مستقبل الإنسانية ... إلخ . وهذا التقدم العلمى الهائل — فى رأى العالم الإنجليزى الكبير — هو الكفيل بتثبيت دعائم « نزعة تفاؤلية علمية » ، تؤمن بإمكان التحسن ، وتثق فى قدرة الموجود البشرى على تحقيق المزيد من الانجازات الإبداعية . الضخمة . وليس الفرد البشرى مجرد كائن منعزل أو موجود منفصل ، بل هو شبكة من العلاقات التى تجمع بين جهاز عضوى معين وبيئة خارجية (تضم كلا من الكون من جهة ؛ والأفراد الآخرين من جهة أخرى) . وهكسلى يرى أن جوهر الحياة البشرية إنما يكمن فى تلك « العلاقات الاجتماعية » التى تربط الفرد ببيئته الخارجية (أو وسطه الاجتماعى) . ولذلك فإنه يشيد بأولئك الأفراد الذين يعملون فى سبيل غايات عالية على أشخاصهم (سواء أكانت هى الوطن ، أو الحق ، أو الفن ، أو الحب ، أو غير ذلك) . ولكن العمل فى سبيل الجماعة لا يعنى القضاء على الفردية ، أو الاتجاه نحو إلغاء التنوع ، وإنما لا بد من المحافظة على « التعدد البشرى » : لأن « التنوع » diversity هو ملح الحياة ، إن لم نقل بأنه دعامة كل إنجاز اجتماعى . ويختم هكسلى حديثه الشيّق فيقول : « إنه ليس فى وسعنا مطلقاً أن نرجع مبادئنا جميعاً إلى عدد محدود بسيط من الألفاظ أو الحدود . ولا غرو ، فإن الوجود متنوع للغاية ، معقد كأشد ما يكون التعقيد. ولكن لا بد من تزويد مبادئنا بشيء من الإيمان. والإيمان الوحيد الذى هو فى آن واحد واقعى وقابل للفهم ، إنما هو الإيمان بالحياة فى وفرتها وتقدمها . وإذن فإن معتقدى النهائى إنما هو الإيمان بالحياة[١] . »

.. وهنا قد يعترض معترض فيقول : « ولكن ، أليس هناك الموت ؟ وكيف تهنأ للموجود البشرى حياة ، وهو يعلم أن المستقبل الوحيد الذى ينتظره — فى خاتمة المطاف — إنما هو الموت ؟ أليس الموت هو الصخرة العاتية التى تتحطم فوقها كل القيم ؟ » . هذا هو الاعتراض التقليدى الذى طالما أثاره دعاة « التشاؤم » فى وجه كل نصير للحياة ، وكل مدافع عن القيم . ولا بد من أن يكون القارئ قد لاحظ معنا أن ما يقلقنا ويقض مضجعنا — فى العادة — ليس هو « الموت » نفسه ، بل « الفكرة » التى نكوّنها لأنفسنا عن « الموت » . وقد يكون فى وسعنا أن نقول إن الإنسان موجود يحمل « فكرة الموت » ، إن لم نقل بأن هذه الفكرة نفسها هى التى تشكل حياته وتحوّر منها ! ولو أننا كنا على ثقة تماماً من أن الموت هو المخرج النهائى الذى يقودنا إلى العدم ،

(١) Julian Huxley: "Man in the Modern World", Mentor Book, N-Y., 1944, pp. 145 - 151.

لكان الموت — بالنسبة إلينا — مجرد موضوع للخوف أو الرهبة ، لا للقلق أو الحصَر angoisse . ولكننا نتصور الموت — فى العادة — على أنه نافذة نطل منها على المجهول ، وهذا التصور نفسه يتحكم — إلى حد كبير — فى مصير الحضارة البشرية كلها ! ومن هنا فإن « القلق » الذى يساورنا بخصوص الموت ليس مجرد رعدة أو قشعريرة تسببها لنا « الطبيعة » ، بل هو « حصَر » أو « جزع » يستولى على « الفكر » البشرى حين يجد نفسه وجهاً لوجه أمام احتمال زواله ! ولما كان الإنسان موجوداً هجيناً يتراوح وجوده بين « بيوس » Bios و « لوغوس » Logos ، أعنى بين « الحياة » و « العقل » ، فليس بدعاً أن نراه يرفض كل ما من شأنه أن يذكّره بأنه مجرد كائن حى ، وإن كان فى الوقت نفسه لا يستطيع أن يجد راحته النهائية فى أحضان « العقل »[١] !

إننا لنعرف جميعاً أن المشكلات الأخيرة لا بد من أن تظل — بالنسبة إلينا — غير قابلة للحل : فإنه هيهات لأحد أن يقدم لنا تفسيراً نهائياً للشر ، والخطيئة ، والعذاب ، والظلم ، والموت .. إلخ . ونحن نعرف أيضاً أن فى الوجود البشرى من معانى « التناقض » ، ما يجعلنا عاجزين — فى خاتمة المطاف — عن حل العُقد المستعصية الكامنة فى باطن كل حياة شخصية . وليس من شك فى أن ممارسة الحرية نفسها ، مع ما تستتبعه من مسئولية الاختيار ، لا تخلو من طابع مأساوىّ يفرض ظلاله على الشخصية بأسرها ، وكأنما قد كُتِبَ على الشخصية المسكينة ألا تصل يوماً إلى تحقيق ما تريده لنفسها ، أو كأنما قد كُتِبَ علينا جميعاً ألا نبلغ مطلقاً مرحلة « تكافؤ الذات مع نفسها » ! والظاهر أن معظم فلاسفة الأخلاق قد فطنوا إلى هذه الحقيقة : فإننا لنراهم يتحدثون عن « عدم تناسب الإنسان مع نفسه » وكأن ليس ثمة أى توافق بين ما يريده الإنسان وما يستطيعه ، أو بين ما يرغب فيه عقله وما تسمح به طبيعته ، أو بين ما يأخذ على نفسه تحقيقه وما يحققه بالفعل .. إلخ . ومهما التجأ الإنسان إلى أساليب الإيهام أو الإيحاء الذاتى أو أية صورة أخرى من صور الاستهواء الذاتى ، فإنه لن ينجح مطلقاً فى الخروج من هذا المأزق الميتافيزيقى الذى وضعتنا فيه طبيعتنا المزدوجة ! وقد دلتنا التجربة على أن كل من يريد أن يخلق من نفسه إلٰهاً — على طريقة سارتر — لا يمكن إلا أن يخدع نفسه ، دون أن يقوى على خداع الآخرين ! ومعنى هذا أنه ليس من سبيل أمامنا — لمواجهة مصيرنا البشرى — اللهم إلا بتقبل الحياة ، ومجابهة

---

(١) Cf. Jean La Croix: "Les Sentiments it la Vie Morale", P. U. F., 1068, pp. 32 - 33.

الظروف ، والامتداد فيما وراء النجاح والفشل ، من أجل العمل على « تأدية رسالتنا » بروح الإنسان الحر الذى يعرف كيف يؤكد القيم ، وينتصر للحضارة ضد الطبيعة ! ولا بد لمثل هذا الإنسان من أن يلتقى بلحظات عصيبة من اليأس ، كما أنه قد يصطدم بعقبات أليمة تتحدّى كل ما لديه من حرية وقوة وبأس ، ولكن من الواضح أن الانحدار إلى هاوية « العبث » لا بد من أن يظل — فى نظره — بمثابة « الحل السهل » الذى ترفضه إرادته ، وينكره عقله ! أجل فإنه ليعلم أن « العمى الإرادى » تكذيب لشهادة القيم ، فى حين أن « الانتصار للحياة » بوصفها « قيمة القيم » مهمة إنسانية كبرى تقع أولا وقبل كل شيء على عاتق المفكر الواعى البصير . ولا بد لحياة الإنسان من أن تجد نفسها فى كل لحظة بإزاء هذا الاختيار الحاسم : فإما : « خواء » ، وإما « ملاء » : plénitude ؛ ولكن عليها — وعليها وحدها — يتوقف الانتصار لكرامة الشخص البشرى ، وعليها — وعليها وحدها — تتوقف مهمة الفصل فى قضية « المعقول واللامعقول »[1] !

بيد أننا حتى إذا اقتصرنا على النظر إلى « الحياة » ، بوصفها تلك الدعامة الأونطولوجية التى تستند إليها « الذات » ، أو « الشخص البشرى » ، أو « حامل القيم » Value - carrier ، لكان فى وسعنا أن نقول إن للحياة قيمة أولية أساسية تمثل الركيزة البيولوجية التى يقوم عليها وجود « الكائن الأخلاقى » . ومعنى هذا أن الترقى الروحى والخلقى للموجود البشرى مشروطٌ بنموّ (أو تطور) الحياة التى يحملها فى باطنه ، بدليل أن هذا الترقى الخلقى يسير — فى العادة — جنبا إلى جنب مع نموّ الحياة البيولوجية ، وكأنه يقوم بقيامها ويسقط بسقوطها . ومن هنا فقد أعلى بعض فلاسفة الأخلاق من شأن « الحيوية » Vitality أو « القوة الحية » ، بوصفها « قيمة خلقية » تعبّر عن « درجة الحياة » الكامنة فى الإنسان . وكانت حجتهم فى ذلك أن « الحيوية » تكشف عن قيمة جانب هام من جوانب الموجود البشرى ، ألا وهو ذلك الجانب المتأصّل فى أعماق الطبيعة ، خصوصاً وأن الموجود البشرى هو — بوجه ما من الوجود — « موجود طبيعى » . ولولا هذا الجانب — الذى يكفل للإنسان السيطرة على وجوده — لكانت حياته الروحية نفسها مجرد سحب متطايرة تحلق فى الهواء ، دون أن تكون لها ركيزة عميقة متأصّلة فى صميم وجوده ! صحيحٌ أن الحياة البيولوجية قد

---

(١) George Gusdorf: "La Vertu de Force", Paris, P. U. F., 1967, pp. 103 - 104.

تمثل الثقل الأرضي الذى يظل يوثقه إلى العالم الواقعى (حتى أنه ليكاد يعمل — فى كل لحظة — على التخلص من تلك السلاسل الثقيلة التى تربطه بالعالم الحسى) ، ولكنها — مع ذلك — بمثابة الجذور التى تؤصّل حياته الروحية ، حتى يتسنى لها أن تبلغ أعلى درجة من درجات النمّو والارتقاء . ولولا هذه الصلة الوثيقة بين الأصول البيولوجية العميقة ، والثمار الروحية المترقية ، لما كان ثمة « اتصال » أو « استمرار » بين « الطبيعة » و « الأخلاق » ، أو بين « الحياة » و « الحضارة » .

وإذا كان « الموت » — فى نظرنا — هو مجرد « نقيض — قيمة » Disvalue ، فليس ذلك لأنه يقضى على « الحياة الجسمانية » فحسب ، وإنما لأنه يقضى أيضاً على « الحياة الشخصية » أو « الروحية » . وليس أدل على فداحة « الموت » بوصفه « نقيض — قيمة » ، من أننا ننظر إلى جريمة القتل باعتبارها أخطر الجرائم جميعاً ، نظراً لأننا نرى فيها خطيئة أخلاقية كبرى ترتكب فى حقّ الحياة . بل إننا لننظر إلى أى أذًى يلحق بالحياة ، أو يسبب لها أى ضعف ، على أنه يحمل أيضاً طابع « الموت » — من حيث هو « نقيض — قيمة » — مادام من شأن هذا الأذى أو الضعف أن يؤدى إلى الانحلال ، أو التدهور ، أو أية صورة أخرى من صور التفكك الحيوىّ . وإذا كان ثمة خطر جدىّ يتهدد الحياة فى كل حين ، فما ذلك سوى الاتجاه العقلى المضادّ لكل نزعة حيوية (وهو الاتجاه الذى يساعد على انتشار الضعف الجسمانى ، وقمع الغرائز الأولية ، ومعارضة الدوافع الفطرية . إلخ) . ولو قدّر لأحد أن يعتنق مثل هذا الاتجاه ، لكان مصيره حتمًا إلى الزوال : لأن كل نزعة تشاؤمية تقضى على ثقتنا التامة فى الحياة ، لا بد بالضرورة من أن تجعلنا غير صالحين للبقاء !

والظاهر أن فلاسفة اليونان قد فطنوا منذ القديم إلى علاقة الأخلاق بالحياة ، فكانوا ينظرون إلى كل ما هو « طبيعى » على أنه « برىء » و « جميل » . وهم لم يكونوا يشعرون بالاحترام والتقديس للطبيعة ، والقوى الطبيعية ، والدوافع الفطرية فحسب ، وإنما كانوا يشعرون أيضاً بالنفور والتقزز والاشمئزاز من كل ما هو مضاد للطبيعة ، أو ما هو منحل ، أو ما هو مريض ! وتبعاً لذلك فقد كانوا يقيمون أخلاق الفرد — فى جانب من جوانبها — على صحة حياته الانفعالية أو الوجدانية ، كما كانوا أحياناً يخلطون بين ما هو « خيّر » ، وما هو « صحى » . ولسنا نعدم نماذج لهذه « النزعة الأخلاقية » لدى فلاسفة من أمثال أبيقور ، والرواقيين ، وأفلاطون نفسه ، لدرجة أن « الصحة » قد اعتُبرت — عندهم — بمثابة « الخير الأسمى » ، ولو أنهم قد

فهموا « الصحة » هنا على أنها صحة النفس والبدن معاً . ولئن تكن هناك مبالغة فى الإعلاء من شأن « القيم الحيويّة » ، واعتبارها أسمى القيم ، إلّا أن ثمة مبالغة أخرى قد لا تقل عنها خطورة ، وتلك هى المبالغة التى يقع فيها عادة أنصار « النزعة الأخلاقية المضادة للطبيعة » حين يخلطون بين ما هو « طبيعى » وما هو « شرير » ، وكأن « الطبيعة » عَلَمٌ على الانحلال والفساد والتدهور الأخلاقى ! وفات هؤلاء أن « الحيوية » — فى حدّ ذاتها — ليست « شرًا » ، وإنما الشرّ فى الاستسلام للدوافع الفطرية ، والانقياد للانفعالات الطبيعية ، دون العمل على التحكم فيها ، ودون الاهتمام بالسيطرة عليها .

ولسنا نجد فى المسيحية اعترافاً صريحاً بقيمة « الحياة » — بوصفها الأساس البيولوجى للوجود البشرى — ولو أننا نجد فى العهد القديم إيماناً ضمنيا بالحياة ، ما دام « كل ما خلقه الله حسن » ، فضلًا عن أننا نلتقى فى العهد الجديد بعبارات المسيح المعروفة : « جئتُ لكى تكون لهم حياة ، وليكون لهم أفضل » — « أنا هو الطريق وَالحقّ والحياة » — .. إلخ . ولكن الظاهر أن كلمة « الحياة » — فى المسيحية — قد انصرفت عادة إلى المعنى الروحى ، بينما بقيت كلمة « العالم » مرتبطة بالمعنى الحسّى ، فكان من ذلك قول الرسول : « لا تحبُّوا العالم ولا الأشياء التى فى العالم » ! وعلى الرغم من أن بعض رجالات المسيحية — من أمثال القديس فرنسوَا الأسيزى Francois d'Assise — لم يكونوا يزدرون الطبيعة ، أو يحتقرون الجسد ، إلّا أن معظم مفكّرى المسيحية قد عملوا على توجيه اهتمام الناس نحو العالم الآخر ، فظن الكثيرون أن الحياة الدنيا لا تنطوى على أية قيمة ، وأن حالة الطبيعة الأصلية بالضرورة حالة الخطيئة والدنس ! وغاب عن الأهواء أن المسيحية لا تحتقر « البدن » الذى خلقه الله ، ولا تزدرى « الحياة الجسمانية » فى ذاتها ، بل هى تدعو إلى التحكم فى الأهواء ، والعمل على وضع « الجسم » تحت إمرة « الإرادة » . ومهما يكن من أمر تلك النزعات التقشفية التى سادت فى المسيحية ، فإن « الحياة » قد بقيت مجلًى من مجالى الحقيقة الإلٰهية ، كما أن « الجسم » قد ظل هبة من هبات الله ! وليس أدل على ذلك من أن القديس فرنسوَا الأسيزى كان يتحدث عن الجسم بقوله « أخى الجسد » ، كما كان يرى فى « الطبيعة » و « المخلوقات الطبيعية » خلائق إلٰهية يحبها ويصادقها . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أعطى جبريل مارسل (الفيلسوف المسيحى المعاصر) الصدارة المطلقة

للجسد ، وكيف أكد أهمية واقعة « التجسُّد » فى صميم وجودنا البشرى كله(١)

وأما فى الإسلام ، فإننا لا نجد تحقيراً للجسد ، أو ازدراءً للدنيا ، أو استصغاراً من شأن القيم الحيوية ، بل نجد — على العكس من ذلك — دعوة صريحة إلى الإقبال على ملذات الحياة ، والاهتمام بأمور الدنيا ، والأخذ بنصيب من خيرات هذا العالم . وليس أدل على ذلك من الحديث المنسوب إلى الرسول — صلوات الله عليه — : « اغتنم خمساً قبل خمس : شبابك قبل هرمك ، وصحتك قبل سقمك ، وغناك قبل فقرك ، وفراغك قبل شغلك ، وحياتك قبل موتك » . ومن ذلك أيضاً قوله : « ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه » . وقد روى عن النبى (ص) دعاء مشهور كان يقول فيه : « اللهمّ أصلح لى دينى الذى هو عصمة أمرى ، وأصلح لى دنياى التى فيها معاشى ، وأصلح لى آخرتى التى فيها معادى ، واجعل الحياة زيادة لى فى كل خير ، واجعل الموت راحة لى من كل شر(٢) . وهناك أحاديث أخرى عديدة للرسول يقول فى بعضها « إن الدنيا حلوة خضرة ... » ، ويقول فى بعضها الآخر « قلب الشيخ شاب على حب اثنين : طول الحياة ، وحب المال » ... إلخ ... صحيحٌ أننا قد نلتقى لدى بعض مفكّرى الإسلام — خصوصاً من بين المتصوِّفة والزُّهّاد — بنصائح أخلاقية تدعو إلى تطهير النفس وتجريدها من الشوائب البدنية (كقول أبى سليمان المنطقى مثلاً : « اعلم أنك لا تصل إلى سعادة نفسك ، وكمال حقيقتك ، وتصفية ذاتك ، إلا بتنقيتها من دَرَن بدنك ، وصفائها من كدر جملتك ، وصرفها عن جملة هواك ، وفطامها عن ارتضاع شهوتك ... إلخ . ») ، ولكن مثل هذه النصائح الأخلاقية لم تكن تدعو صراحة إلى الزهد والتقشف والعدول نهائياً عن طلب ملذات الحياة الدنيا . والحقّ أنّنا قلما نلتقى فى الفكر الإسلامى بنزعات مضادَّة للطبيعة ، أو باتجاهات سلبية تنكر على الحياة كل ما لها من قيمة . وقد يكون من الطريف — فى هذا الصدد — أن نُحيلَ القارئ إلى إحدى مقابسات التوحيدى حيث يقول : « الحياة ينبوع للفرح والهم ، واللذة والمعرفة ، والحس والحركة ، لا تمام للإنسان إلّا بها ، ولا قوام له إلا معها ؛ ولذلك إذا نُظر إلى الميت استوحش منه ، وتُبرّم به ، وعوجل به إلى القبر ، وأُبعد فى الأقطار : لأن

(١) G. Gusdorf: "Traité de Métaphysique", Paris, Colin, 1956, p. 215.

(٢) « من أحاديث رسول الله » ، جمع وتحقيق إبراهيم محمود صنوبر ، عمان ، ١٩٦٧ ، رسالة المعلم ، ص ٧٥ ، ٨٣ ، ١٥٥ ... الخ .

الحياة التي كانت مهاد الأنس ، ورباطاً بين النفس والنفس ، فقدت ... إلخ . »[١]

ولسنا نريد أن نتعرض بالتفصيل لموقف مفكرى المسيحية والإسلام من « الحياة » بوصفها « قيمة » ، وإنما حَسْبنا أن نقول إن هؤلاء المفكرين قد آمنوا ضمناً بأن « الحياة » ليست من خَلْق الإنسان ، وبالتالى فإنهم قد نظروا إليها على أنها « حقيقة » قائمة بالفعل ، مُتَّسمة بطابع واقعىّ ، ممنوحة للإنسان بالمجان ! ومعنى هذا أن « الحياة » قد بَدَتْ لهم بمثابة « هبة » قد وُضِعَتْ بين يدى الإنسان ، ووُكِلَتْ إليه مهمة العناية بها ، وكأنّ الله قد وضَع تحت تصرّف كل منّا بعض القُوَى والإمكانيات ، ولسان حاله يقول : « اصنع من نفسك إنساناً ثم جئنى ! » . وإذن فإن على الإنسان أن يضع يده على تلك القوى أو الإمكانيات ، آخذاً على عاتقه مهمة التصرف فيها والاستعانة بها ، من أجل تحقيقها والوصول بها إلى أعلى درجة من درجاتها . وليس مايمنع الإنسان من أن يستند إلى الدعامة البيولوجية للحياة ، من أجل تطوير الحياة نفسها إلى شيء أعلى منها ، وتوجيه العمليات الحيوية نفسها نحو غايات أخرى تكون مختلفة كل الاختلاف عنها . وهكذا تجيء الحرية البشرية فتعمل — عن هذا الطريق — على تحويل « القيمة الطبيعية » إلى « قيمة أخلاقية[٢] » .

... لقد توهم كثير من الفلاسفة المحدثين أن « الحياة » ليست شيئاً أكثر من « الغريزة » ، أو من « حساب اللذات » — على طريق بنتام ومل — ، أو من « الأنانية » و « تقديس الذات » — على طريقة ماكس شترنر ونيتشه — ... إلخ . ولكن القارئ الذى تتبّع معنا هذا العرض المفصَّل لمعانى الحياة ، لا بد من أن يكون قد تحقق من أن « الحياة » شيء أكثر من كل ما حدثنا عنه هؤلاء الفلاسفة ، لأنها فى جوهرها فيض ، وتوسُّع ، وامتدادٌ ، وسخاء . ولقد كان أبيقور — قديماً — يقول : « إن الكائن يمضى إلى حيث تدعوه لذته » ، ولكنْ ربما كان فى وسعنا أن نردّ عليه بأن نقول : « كلا ، بل إن الكائن ليمضى مدفوعاً من تلقاء نفسه ، ثم يجد اللذة فى الطريق . فاللذة ليست هى الحقيقة الأولى ، وإنما الحقيقة الأولى والأخيرة هى الحياة » . والحياة — كما يقول جِيُّو Cuyau تسير دون حاجة إلى قوة أعلى منها ، لأنها بذاتها حركة وقوة واندفاع . ومعنى هذا أن الحياة لا يمكن أن تكون مجرد « حساب للذات » ، بل هى فى

---

(١) أبو حيان التوحيدى : « المقايسات » ، القاهرة ، طبعة السندوبى ، ١٩٢٩ ، المقايسة رقم ٥٤ ، ص ٢٣٤

(٢) N. Hartmann: "Ethics", Vol. II., Moral Values, Allen & Unwin, London, 1963, pp. 131 - 134. (Life as a Value).

صميمها فعل ، ونشاط ، وفيض مستمر . ونحن حين نقول إن الحياة تنطوى فى ذاتها على مبدأ الامتداد ، والتوسع ، والخصب ، والانتشار ، فإننا نعنى بذلك أن الوجود الحقيقى هو الحياة الخصبة ، المليئة التى لا تألو جهداً فى أن تفيض على الآخرين ، وتبذل من ذات نفسها للآخرين، وتشارك بوجودها فى وجود الآخرين . وهذا هو السبب فى أنه بمجرد ما يبلغ الكائن الحى درجة كبيرة من الرقىّ ، فإنه لا بد من أن يصبح أشد نزوعاً نحو الحياة الجماعية ، نظراً لأن فى هذه الحياة من الفيض والتوسُّع والامتداد ، ما يشبع نهم الكائن الحى للخصب والقوة والنماء !.

صحيحٌ أن البعض قد توهم أن « الغريزة » فى أصلها حليفة « الأنانية » ، ولكن الواقع أنه لا يمكن للحياة أن تكون أنانية خالصة — حتى إذا أراد لها المرء ذلك — لأن ثمة ضرباً من « السخاء » générosité يلازم الوجود دائماً ؛ لدرجة أنه إذا انعدم هذا السخاء ، فإن الكائن الحى نفسه لا يلبث أن يذبل ويضمحلّ ، إن لم نقل بأنه سرعان ما يفنى ويموت ! وهذا ما حدا بواحدٍ من فلاسفة الأخلاق إلى القول بأنه « إذا أريد للإنسان أن يستبقى حياته ، كان عليه دائماً أن يُزْهر ؛ وما زهرة الحياة الإنسانية سوى الإيثار والتضحية وبذل الذات » . وقد سبق لنا أن رأينا كيف أن « الذات » لا تمثل « حقيقة مغلقة » ، لا نوافذ لها ولا أبواب ، بل هى منذ البداية « حقيقة مفتوحة » ، لا تحيا إلا بالآخرين ومع الآخرين . ومهما يكن من أمر الصراع بين الذوات ، فإن ترقى الحياة البشرية لا بد من أن يدفع بالذات الواحدة نحو المزيد من التفتُّح ، والمزيد من المشاركة . وإذن فإن الامتداد نحو الآخرين لا يتعارض مع طبيعة الحياة — كما توهم بعض الفلاسفة — وإنما هو — على العكس من ذلك — موافق للطبيعة ، بل شرط ضرورى للحياة المليئة الخصبة . وعلى حين أن سائر الفضائل الأخرى لا تعطى إلّا بحساب ، ولا تمنح إلا حيث تتوقع الأخذ ، نجد أن فضيلة « السخاء » تعطى بغير حساب ، وتمنح حيث لا تتوقع الأخذ ! ولهذا فإن الإنسان السخى هو فى العادة ذلك الرجل القوىّ الذى يعلم أن ما يعطيه لا ينتقص مما يملكه ، وأن فى وسعه بالتالى أن يخرج على كل قواعد الاقتصاد المادىّ ، دون أن يقنع — فى أى وقت من الأوقات — بما يسمّونه « الحد الأدنى » الأخلاق ![1] .

والواقع أن « محبة الآخرين » مظهر من مظاهر هذا « السخاء الروحى » ، لأنها تعبر عن الحياة الحافلة الممتلئة الفائضة . وجويو يشبه هذه الحياة السخية الفائضة

(١) Cf. G. Gusdorf: "La Vertu de Force", P. U. F., 1967, p. 101.

بالأمومة الممتدة الواسعة ، فيقول إن كُلًّا منهما لا تستطيع الوقوف عند حدود الأسرة . وآية ذلك « أنه إذا كان ثدى الأم فى حاجة إلى الشفاه النهمة التى تلتهمه وترتشف رحيقه الثرّ ، فإن قلب الكائن الإنسانى بحق لهو فى حاجة إلى أن يرتمى الآخرون فى أحضانه ، لكى يجدوا عنده العون والغَوْث . بل إن فى قلب المحسن نزوعاً باطناً ، وميلا دفيناً ، نحو أولئك الذين يتجرعون مرارة الألم » . وعلى حين أن « اللذات الدنيا » تتسم دائما بطابع « الأنانية » : لأنه حين لا تكون هناك غير قطعة واحدة من الحلوى ، فإن كل طفل يريد عندئذ أن يستأثر بها ، نجد أن اللذات العليا — بطبيعتها — لذاتٌ مشاركة ، دون أن يكون فيها من الأنانية شىء ! ومن ذلك مثلًا ما نلاحظه حين يكون المرء بإزاء موضوع جمالى ، فإنه لا يريد عندئذ أن يكون هو وحده الذى يتذوقه ويستمتع به ، بل يريد للآخرين أيضاً أن يتذوقوه معه وأن يستمتعوا به معه . ولا غرو ، فإن المرء يريد دائماً — عند اللذة الجمالية — أن يعرف الآخرون أنه حى ، وأنه يشعر ، وأنه يتذوق ، وأنه يحبّ ! إنه يريد عندئذ أن يمزق نقاب الفردية : فإن من طبيعة التذوّق الفنى أنه مشاركة حقيقية ، وكأن المرء لا يريد قط أن يكون بمفرده حين يشاهد شيئاً جميلًا ، أو عند اكتشافه لشىء عليه مسحة الصدق أو عند شعوره بعاطفة نبيلة .. إلخ . ولعلّ هذا ما عبّر عنه جويو الشاعر الفيلسوف حين راح يقول : « إننى حينما أرى الجميل ، فإننى لَوَدّ عندئذ أن أكون اثنين (لا مجرد شخص واحد) » ! والصلة وثيقة بين الجمال والحياة ، بل بين الفن والحياة : فإن الفن ليس للفن ، بل الفن للحياة وبالحياة . ولا بد من أن يظهر فى الفن طابع الحياة : لأن الفن — بوجه ما من الوجوه — هو المعنى الباطن للحياة ، مادام الفن فى جوهره مشاركة وتوافقاً .

والحق أن الحياة الخصبة الحافلة إنما هى أولا وبالذات حياة اجتماعية، إن لم نقل حياة إنسانية . وأينما فتشتَ عن الحياة ، فلا بد من أن تلتقى بالإيثار والتضحية وبذل الذات . وعلى حين أن الأنانية هى من الحياة بمثابة سلب أو إنكار ، نجد أن الغيرية هى بمثابة خصب وامتلاء . ومن هنا فإن الحياة الفائضة الطافحة هى — وحدها — التى تمثل الوجود الحقيقى ، لأنها هى — وحدها — التى تحمل معانى القوة ، والوفرة ، والخصوبة . وحين يقول جويّو : « إننى لست ملكاً لنفسى : فإن كل موجود — بدون الكل — لا شىء » ، فإنه يريد بذلك أن يبين لنا أنه ليس فى وسع الإنسان أن يحيا أو يفكر أو يعمل ، اللهم إلا بالآخرين ، ومع الآخرين ، وللآخرين ! وعلى الرغم

من أن الإنسان قد يشعر — فى بعض الأحيان — بأنه يسير وحده على طريق الحياة ، وأن وجوده « سرّ » لا يدرى من أمره (هو نفسه) شيئاً ، إلا أنه كثيراً ما يلمح فى عيون الآخرين حناناً رقيقاً يُولّده الشعور بوحدة المصير ! أجل ، فإننا لنعلم أن الموت هو قَدَرنا النهائى ، وأن العذاب يجمع بين قلوب البشر الفانين أجمعين ، ومن هنا فإننا لا نملك سوى الشعور بانتمائنا إلى ذلك « الكل » الذى حيك من نسيج التناهى ! وقد تكون واحات الحب ولحظات السعادة — فى صحراء الوجود — واحات نادرة ، ولحظات عابرة ، ولكنها — على كل حال — إشعاعات إلٰهية تضىء قلوبنا على ظهر البسيطة المظلمة ، ولمحات نورانية تشيع الدفء فى أفئدة أهل هذه الأرض الباردة ! ولا بد للموجود الفانى « المتناهى » من أن يتعلّم كيف يهنأ بسعادته الهشة القصيرة ، المتناهية ! إنه لا يحيا سوى مرة واحدة ، فلا بد له — على الأقل — من أن يكون قد عرف الحب ، وذاق طعم « الغبطة الروحية » ، ولو مرة واحدة ! أجل ، ولو مرة واحدة !

بقيت كلمة أخيرة نتوجّه بها إلى نُقّادنا الأفاضل من هواة تصيّد العيوب والنقائص ! لقد كان أجدادنا العرب يقولون : « مَنْ صنّف كتاباً فقد استهدف ، فإن أحسن فقد استعطف ، وإن أساء فقد استقذف[1] » ! . ونحن لا نطمع فى الظفر بالاستعطاف ، فذلك طمع فى مُحال ، ولكننا نأمل ألا نتعرض للاستقذاف ؛ ولو أننا أعرف الناس بقذائف نُقّادنا الأبطال ! ومع ذلك ، فإن كاتب هذه السطور واثق — سلفاً — من أنه لا بد من أن يقوم بين نُقّادنا الشجعان مَنْ يأخذ على عاتقه مهمة القيام بعمل إحصائيات دقيقة ، لمعرفة عدد المرات التى تكررت فيها على قلم صاحب هذا الكتاب كلمات مثل : « لا غرو » ، و « ليس بدعاً » ، و « لا شك » ، و « من المؤكد » ، و « قد يكون فى استطاعتنا أن نقول .. » إلى آخر تلك « المصطلحات الفلسفية الخطيرة » التى لا بد للناقد الهمام — بطبيعة الحال — من حصرها بكل دقة ، طلباً لوجه الحقيقة ! وقد يحلو لبعض النقاد أيضاً أن يكشفوا لنا عن أوجه التناقض العديدة التى وقعنا فيها — إن من حيث ندرى أم من حيث لا ندرى — ؛ ومن ثمّ فإنهم لن يجدوا صعوبة كبرى فى مضاربة النصوص بعضها ببعض ، والكشف عن « المتناقضات الصارخة » التى يحفل بها كتابنا هذا ! ولسنا نريد أن نقطع على نقّادنا الأفاضل طريق

---

(١) الحسن البصرى : « أدب الدين والدنيا » ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٩٢٥ ، ص ٣٢٠

الرجعة (فإننا نعرف أنه لا بد لهم من أن يقولوا شيئا ، وإن كنا نعلم في الوقت نفسه أنهم كثيراً ما يتكلمون دون أن يقولوا شيئا) ، ولكننا نبادر فنطمئنهم إلى أننا — أولا وقبل كل شيء — نتوجه بالحديث إلى أولئك الذين لا يأخذون « قَشّ » الكلمات على أنه « حَبّ » الأشياء[1] ! وهم حتى إذا شاءوا لنا أن نصمت ، فإننا لن نملك سوى أن نكتب ، لأن « الكتابة » عندنا هي « الحياة » ! إننا لا « نكتب » لنعيش ، بل « نعيش » لنكتب ! وليس في « التناقض » ما يُخيفنا : فإننا لنعلم أن الحياة نفسها حافلة بالمتناقضات ، وأنه لا بد لهذا التناقض من أن ينعكس على فكر الفيلسوف ! وإذا كان البعض « يقدسون » الأفكار ، لأنهم يأبون إلا أن يتعبدوا لبعض الأصنام ، فإن كاتب هذه السطور يرفض — منذ البداية — كل « طغيان فكرى » أو « استعباد عقلى » ، وبالتالى فإنه يستخدم الأفكار ويطوّعها ، بدلًا من أن يقدّسها ويُطيعها ! فالأفكار — عندنا — هي مجرد « وقائع حية عينية » ، لا مجموعة « مقدَّسات محرَّمة لا تقبل المساس » ! ونحن « نعيش سائر الأفكار ، لكى نُثرى أنفسنا بها » ، دون أن نأبه بما قد يقوم بين تلك « الأفكار » من « تناقض » ، لأننا نعلم أن الوجود نفسه لا يخلو من متناقضات ، وأن المهم هو الكشف عن « الحقيقة الكبرى » التى تضم تحتها كل هذه المتناقضات ! وقد حاولنا — في كتابنا هذا — أن نخاطب أناساً من دم ولحم ، لا مجرد رءوس خاوية من قَشٍّ وهباء ! ولم يكن في وسعنا أن نتجنب في حديثنا لغة العقل والمنطق ، ولكننا مع ذلك لم نكن نكتب بأيدينا وأدمغتنا ، بل كنا نكتب بكل جارحة من جوارحنا ! وكم كنا نضيق بهذا الحديث المكتوب : فإن أقسى ما كان يؤلمنا أن « الأوراق الميتة التى نكتب عليها لا تصيح ، ولا تصرخ ، ولا تئن ، ولا تبكى[2] ! » إنها اللغة المكتوبة ، ولا حيلة لنا فيها ، اللهمّ إلا أن نخلق منها « لساناً ناطقاً » يفصح ويُبين ، حتى تتخطى « الكلمات » الأسماع نحو القلوب ! وربما يأخذ علينا القارئ أننا لم نقل له كل شيء ، أو أننا قلنا — أكثر من مرة — شيئا واحداً بعينه ، ولكننا نذكّره بما

---

(١) د . عثمان أمين : « لمحات من الفكر الفرنسى » ، الأنجلو ، ١٩٧١ ، برجسون وروح العصر ، ص ٧٤

(٢) Cf. Unamuno, textes choisis, dans Alain Guy: "Unmuno", 1964, p. 169.

قاله إمرسون : « إن المسلة الكبيرة لا تنطق إلا بكلمة واحدة ، فإنها لتقول : « إنني هنا » ، ولكنها تقولها عالية[١] » .! ونحن نأمل أن نكون قد استطعنا أن نقول كلمتنا عالية ، بملء أفواهنا ؛ ولكننا نأمل أيضاً — إذا حانت ساعة الرحيل — أن يُكْتَبَ على قبرنا : « هُنَا يرقد إنسانٌ آمن بالحياة ؛ وأحبَّ الحياة ؛ آمن بالإنسان ، وأحبَّ الإنسان ؛ آمن بالقيم ، وأحب القيم » !.

(١) "Basic Selections from Emerson", Mentor Book, 1960, N-Y., p. 204.

تذييـل

١ ـــ دور الزمان فى حياة الإنســان
٢ ـــ الحياة مُرَاوَحَةٌ بين لذة وألم ...
٣ ـــ التكامل : سنة الحياة مع الإنســان ...

١ ـــ دور الزمان
فى حياة الإنسـان

اعتاد الناس أن يقسـموا « الزمان » إلى ثلاثة أقسام : « ماض » قد انقضى فلم يعد له وجود ، و « حاضر » يتحقق فهو فى طريقه إلى الانقضاء ، و « مستقبل » لم يتحقق بعد فهو ما يزال يفتقر إلى الوجود ! وبين « الماضى » الذى لم يعد له وجود ، و « المستقبل » الذى لم يوجد بعد ، يبدو « الحاضر » كما لو كان نقطة هندسية لا وجود لها لأنها مجرد ملتقى خطين : خط الماضى وخط المستقبل .

ولهذا فقد أنكر البعض على « الزمان » كل حقيقة واقعية ، مادام « الحاضر » نفسه لا يملك أية كثافة وجودية ، بينما يفتقر كل من « الماضى » و « المستقبل » إلى الطابع العينى .. Concrete المميز لكل « موجود » واقعى .

رد كل من الماضى والمستقبل إلى الحاضر :

وراق لآخرين ـــ على العكس من ذلك ـــ أن يردوا أقسام الزمان جميعا إلى « الحاضر » ، فأعلن القديس أوغسطين (مثلا) أن هناك « حاضر الماضى » الذى يستند إلى ملكة « التذكر » ، و « حاضر الحاضر » الذى يرتكز على « ملكة الانتباه » ، و « حاضر المستقبل » الذى يقوم على ملكة « الأمل » أو « التوقع » أو « الاستباق » . وكانت حجة أصحاب هذا الرأى أن الإحساس بالزمان وظيفة نفسانية بحتة ، فنحن نستبقى من « الماضى » ما نحبه ونتعلق به ، وننتزع من « الحاضر » ما يروقنا ويستأثر بانتباهنا ، ونستشف فى « المستقبل » ما نريده وما نتطلع إليه . وبهذا المعنى تكون الصدارة للحاضر على باقى أقسام الزمان : لأن وجود « المستقبل » رهن بمدى قدرته على استباق الزمان ، وفرض نفسه على « الحاضر » ! وسواء اتجهنا بأبصارنا نحو المستقبل ، أم عُدنا بذاكرتنا نحو الماضى ، فإننا فى كلتا الحالتين لا نستمد من « المستقبل » أو من « الماضى » ، إلا ما من شأنه أن ينشط سلوكنا فى « الحاضر » ، أو أن يعبئ قوانا فى صميم حياتنا الراهنة .

واختلف الفلاسفة فى أيها أول : الماضى ، أو الحاضر ، أو المستقبل :

بيد أن الفلاسفة يختلفون فيما بينهم حول أولوية هذا القسم أو ذاك من أقسام الزمان : فهناك من يرون أن الصدارة للحاضر على كل من الماضى و المستقبل ، بينما يذهب آخرون إلى أن « المستقبل » يتمتع بصدارة مطلقة بالنسبة إلى كل من الماضى والحاضر . والذين يقدمون « الحاضر » على كل من « الماضى » و « المستقبل » ، هم أولئك الذين يرون فى « الزمان » صورة من صور « الأزلية » ، فهم ينظرون إلى « الزمان » على أنه « حاضر مستمر » يتمتع بالاتصال والدوام والصيرورة الدائبة . وأما الذين يخلعون على « الماضى » ضربا من الأولوية أو الصدارة ، فهُمْ أولئك الذين يرون أن « اليوم » مجرد ثمرة لـ « أمس » وأن تراث « الماضى » هو وحده الذى يحدد طبيعة كل من « الحاضر » و « المستقبل » . ثم يجىء آخرون فينسبون إلى « المستقبل » أولوية مطلقة ، لأنهم يرون أن الإنسان لا يحيا إلا من أجل مالم يوجد بعد ، وكأن كل وجوده إنما ينحصر فى العمل على تحقيق مستقبله !

الإنسان هو الموجود الزمانى :

صحيح أنَّ الإنسان يحاول دائما — عن طريق فعله — أن يصحح الماضى ويغير الحاضر ، ولكن هذا كله — فى رأى هؤلاء — تمهيد لذلك المستقبل القريب الذى يرجوه ويتطلع إليه . ومهما يكن من شىء ، فإن الإنسان هو الموجود الزمانى (بمعنى الكلمة) : لأن « الحيوان » لا يحيا إلا فى الحاضر المباشر ، دون أن يكون للماضى بالنسبة إليه أى تراث ، ودون أن يكون للمستقبل بالقياس إليه أى معنى من معانى الأمل أو الرجاء ، فى حين أن الإنسان — والإنسان وحده — هو الموجود الذى يستخرج من الحاضر خير ما فيه ، وينتزع من « الماضى » أجمل ما انطوى عليه ، لكى يعمل من أجل ذلك « المستقبل » الذى يريده دائما خيراً من الماضى والحاضر على السواء . والحق أن الإنسان لا يحيا إلا من أجل « المستقبل » : أعنى من أجل ما لم يوجد بعد ، أو ما لا بد له من أن يوجد ، أو ما يريده هو على أن يوجد ! وحين يقول بعض الفلاسفة إن الإنسان فى جوهره « مستقبل » ، فإنهم يعنون بذلك أنه يتحرك دائما صوب الأمام ، محققا ما لديه من إمكانيَّات ، آخذا على عاتقه باستمرار أن يوسع من دائرة وجوده فى المستقبل . وإذا كان « الموت » هو العدو الأكبر للموجود البشرى ، فذلك لأن من شأن « الموت » أن يحيل الوجود الإنسانى بأسره إلى « ماض بحت » .

هل يكون الإنسان أسير ماضيه ؟

وهنا قد يقول قائل : « إن ما نسميه بالمستقبل هو مجرد امتداد للحاضر والماضي » . فالذات تركة أو حصيلة أو تراث ، والوجود الشخصيّ الراهن هو ثمرة لخبرات الماضي وتجاربه ، وأخطائه ، وعثراته ، وشتى أحداثه .

ولعل هذا ما عبر عنه الفيلسوف الألماني الكبير هيجل Hegel حين كتب يقول : « إن الكون هو ما قد كان » : يعني بذلك أنَّ ما هو متحقق الآن في الحاضر ، ليس إلا نتيجة لمجموعة العوامل والمؤثرات التي وجدت في الماضي . ولا شك أن الزمان الحيَّ ديمومة متصلة ، واستمرار دائب ، وحركة غير منقطعة ، فلا يمكن تصور الكائن الحيّ إلا على أنه ثمرة لما اختلَف عليه من أحداث ، وما مر به من تجارب ، وما اجتازه من مراحل في تطوره المستمر .

وبالمثل ، يمكننا أن نقول عن الكائن البشري إنه حصيلة معقدة لسائر الخبرات والتجارب والذكريات والميول والدوافع والبواعث التي يجرها وراء ظهره ، أو يحملها خلفه ، سواء أكان ذلك بعلمه أو على غير علم منه .

وفي هذا يقول برجسون : « ماذا عسانا أن نكون في الواقع ، أو ماذا عسى أن يكون طبعنا ، إن لم يكن تلك الحصيلة المركزة التي تجمعت من تاريخ حياتنا السابقة ، منذ ولادتنا حتى الآن ، إن لم نقل قبل ولادتنا ، مادمنا نحمل معنا ميولا وراثية أو استعدادات سابقة على الولادة ؟ » ثم يستطرد صاحب كتاب « التطور الخالق » ، فيقول : « صحيح أننا لا نفكر إلا بجزء ضئيل من ماضينا ، ولكننا نرغب ، ونريد ، ونعمل ، بماضينا كله ، مع ما ينطوي عليه من اتجاه أصلي قد اتخذته نفوسنا منذ البداية . وإذن فإن من شأن ماضينا أن ينكشف لنا بأكمله من خلال قوته الدافعة على شكل ميل أو اتجاه ، ولو أن جانبا ضئيلا منه فقط هو الذي يستحيل إلى تصور عقلي » .

ولكن برجسون لا يقتصر على القول بأن من شأن « الماضي » أن يظل « حيا » باقيا في الحاضر ، بل هو يقرر أيضا أن من المحال على الشعور أن يمر بنفس الحالة مرتين ، وذلك لأنه مهما تكن الظروف متشابهة ، أو مهما تكن الملابسات واحدة ، فإنها لا تؤثر مطلقا على شخصية واحدة بعينها ، مادامت تعرض لها في لحظة جديدة من لحظات تاريخها . ولما كانت شخصيتنا في تكون مستمر ، لأنها تبني ذاتها في كل لحظة ، مستعينة بما تجمع لديها من تجارب ، فإن شخصيتنا في تغير دائم دون أدنى توقف أو

انقطاع . وهذا هو السبب فى أنه لا يمكن أن تتكرَّر فى أعماق شعورنا حالة نفسية واحدة ، حتى ولو بَدَا لنا — لأول وهلة — أننا بإزاء ظاهرة واحدة بعينها .

وحين يقول برجسون إن حياتنا الزمانية متجددة لا تقبل الإعادة ، فهو يعنى بذلك أنه ليس فى استطاعتنا أن نعيش من جديد أدنى جزء من أجزاء حياتنا ! ولكن « استحالة الإعادة » — فى رأى برجسون — ليست إلا نتيجة لبقاء الذكريات حية فى باطن الشعور : إذ تتوالى الحالات النفسية فى مجرى الشعور ، مكتسبة فى كل مرة صبغة جديدة ، نتيجة لذكرى الحالات السابقة المختزنة من ذى قبل فى صميم الوعى ، وبذلك نجد أنفسنا دائما بإزاء لحظة جديدة أصيلة من لحظات تاريخ حى متجدد لشخصية متطورة نامية ! .

ويبقى أن نتساءل : هل يكون معنى هذا أن « الماضى » — فى رأى برجسون — هو العامل الفيصل فى تكوين الشخصية ؟ هذا ما يرد عليه برجسون نفسه بقوله : « إن ماضينا بأكمله يظل يتعقبنا فى كل لحظة من لحظات حياتنا : لأن ما شعرنا به ، وما فكّرنا فيه ، وما أردناه منذ طفولتنا المبكرة ، ما يزال عالقا بنفوسنا ، متجها نحو الحاضر كما لو كان يوشك أن يتصل به ، ضاغطا بشدة على باب الشعور الذى يريد أن يدعه خارجا » . ولكن برجسون يعترف بأن جانبا غير قليل من هذا الماضى يظل مكبوتا فى اللاشعور ، حتى إذا ما ظهر موقف يستدعى إحياء بعض ذكريات الماضى ، لم يلبث باب الشعور أن ينفتح أمام تلك الذكريات حتى تلقى بعض الأضواء على الموقف الراهن ، أو حتى تقدم شيئا من العون للفعل الذى هو بصدد التكوين. وإذن فإن برجسون يسلم بأن ماضينا يظل حاضرا بالنسبة إلينا ، وإن كان جزء ضئيل منه فقط هو الذى يسهم بالفعل فى تكوين سلوكنا الحاضر . وتبعا لذلك فإن الإنسان — فى رأى الفيلسوف الفرنسى الكبير — لا يمكن أن يكون مجرد أسير مستعبد تماما لماضيه .

ولكن ، هل يستطيع الإنسان أن يتحرر تماما من ماضيه ؟

... إن الماضى — فيما يقول بعض الفلاسفة — لا يمكن أن يموت تماما : فإن شيئا لا يمَّحى على الاطلاق فى حياتنا النفسية ، خصوصا وأن لدى الإنسان ذاكرة تسجل الأحداث وتختزن التجارب ! وحتى لو سلمنا بأن بعض الذكريات قد تندس فى طوايا اللاشعور ، فلا بد لنا من التسليم بأن مثل هذه الذكريات قد تجد الفرصة للظهور على مسرح الشعور ، أو هى قد تظل تعمل عملها حتى من خلف الستار ! وقد يستحيل

« الماضى » إلى جزء متصلب أو قطعة متحجرة من كياننا ، حينما تثور عليه الذات أو تتنكر له. ولكن الذات حين تعمد إلى الانفصال عن ماضيها — فيما يقول بعض علماء النفس — فإنها قلما تنجح تماما فى اقتطاع ذلك الماضى من حياتنا ، بل كل ما قد تستطيع عمله هو استئصال شوكته أو تنحيته جانبا ، دون التمكن من القضاء عليه بصفة نهائية . وآية ذلك أن هذا « الماضى » الذى قد تبدو الذات أبعد ما تكون عنه ، قد تدب فيه الحياة من جديد ، فلا يلبث أن يزحف إلى أعماق تلك الذات ، لكى يعود فيؤثر عليها ، ويخضعها لسطوته.

بيد أن الماضى — مع ذلك — ليس قوة غريبة عنا ، وكأننا مجرد نتيجة طبيعية له ، بل ينبغى أن نقرر — على العكس من ذلك — أن قوة الماضى رهن بما نخلع عليه — نحن — من قيمة ، وما نضفى عليه من معنى . هذا إلى أن السبيل الحقيقى للتحرر من الماضى لا يكون بتجاهلنا له ، بل يكون بمعرفتنا له . ومن هنا كانت أهمية « التاريخ » : فإنه يسلط الأضواء على الماضى ، لكى يضع بين أيدينا الكثير من الدروس التى قد تعيننا على مواجهة كل من الحاضر والمستقبل . وربما كان الإنسان هو المخلوق الأوحد الذى لا يكاد يكف عن تشكيل ماضيه بنفسه ، على ضوء ما يتصوره عن المستقبل ! فالمستقبل هو وحده الكفيل بخلع المعنى الذى نريده على ذلك الماضى الذى لا سبيل إلى إعادته . صحيح أن كل حدث وقع لنا فى الماضى هو واقعة قد انقضت إلى غير ما رجعة ، فلا مجال لإلغائه أو جعله وكأن لم يكن ، ولكن فى وسعنا مع ذلك أن نقبله أو نرفضه ، وبالتالى فإن فى استطاعتنا أن نغير من معناه ، أو أن نفصل فى قيمته . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن موقفنا من ذلك « الماضى » رهن بالمستقبل الذى ننزع إليه ونتجه نحوه . وحين يزعم بعض الفلاسفة أن الماضى هو صنيعة المستقبل ، فإنهم يعنون بذلك أن هذا المستقبل نفسه هو الذى سيحدد معنى ذلك الماضى الذى قد يبدو لنا حملا ثقيلا ننوء به ! وهذا هو معنى قول بعضهم : « إن الماضى هو مستقبل المستقبل » !!

هل يكون « التاريخ » نفسه شاهدا على « أولوية » المستقبل على الماضى ؟

... والواقع أن « المستقبل » لا يصدر عن « الماضى » ، بل إن « الماضى » هو الذى يصدر عن « المستقبل » . وإذا كان من شأن « العلم » أن يقف عند « الظواهر » ، وأن يطبق عليها بالضرورة مبدأه فى « الحتمية » ، فما ذلك إلا لأن « العلم » يمضى دائما من « الماضى » إلى « المستقبل » ، وبالتالى فإنه ينظر إلى كل ما سوف يحدث على أنه

نتيجة ضرورية لما قد حدث . وأما الإنسان الحر الذى يفصل فى مصيره بما لديه من قدرة على الاختيار ، فإنه يمضى من « المستقبل » إلى « الماضى » . وما أصدق أوسكار وايلد Oscar Wilde حين يقول : « إن ذلك الذى يتجه نحو ماضيه ، لا يستحق أن يكون له مستقبل » ! ولا غرو ، فإن الإنسان لا يمكن أن يحرز أى تقدم ، اللهم إلا إذا انفصل — بوجه ما من الوجوه — عن ماضيه . صحيح أن الإنسان موجود تاريخى ، ومن ثم فإنه لا يمكن أن يضرب صفحا عن ماضيه ، ولكن من المؤكد أن التاريخ ليس مرتبطا بالماضى كما قد يبدو لنا لأول وهلة ، بل هو أوثق اتصالا بالحاضر والمستقبل منه بالماضى . وآية ذلك أن الماضى الروحى الحقيقى — كما يقول لافل Lavelle — هو ذلك الذى تعيدُ الذات خلقه فى صميم الحاضر ، فهو ليس بمثابة مجموعة من الذكريات التى يختزنها الوعى بقدر ما هو مقدرة على الاحتفاظ بتلك الذكريات والعمل على استثارتها عند اللزوم ، بمقتضى فاعلية حاضرة تملك باستمرار بعث تلك الذكريات أو استحضارها . حقا إن التاريخ يمثل منظورا نطل منه على « الماضى » ، ولكن النقطة المركزية التى يستند إليها هذا المنظور هى باستمرار « الحاضر » نفسه . ولما كان من شأن مركز هذا المنظور أن يتغير باستمرار ، فإن من واجبنا دائما أن نعمل على إعادة النظر إلى التاريخ ، إن لم نقل أن نصنعه من جديد ! وبهذا المعنى ، قد يصح لنا أن نقول إنَّ التاريخ نفسه شاهد على أن للمستقبل مركز الصدارة أو الأولوية بالنسبة إلى الماضى . ولعل هذا ما عبر عنه هيجل حين كتب يقول : « إن المقولة الأولى من مقولات الوعى التاريخى لا يمكن أن تكون هى الذاكرة أو التذكر ، بل هى الترقب أو الانتظار ، والرجاء أو الاستباق » .

وهنا يظهر الفارق الكبير بين « الندم » و « التوبة » : فإن « الندم » متجه بتمامه نحو « الماضى » ، فى حين أن « التوبة » متجهة بتمامها نحو « المستقبل » . والإنسان النادم هو إنسان بائس لأنه أسير لماضيه ، لا يملك منه فرارا ، ولا يكاد يقوى على النظر إلى شىء آخر سواه . فالندم وثيق الصلة باليأس: لأن الإنسان النادم يتجه بكل بصره نحو ماضيه الأليم، دون أن يكون فى وسعه تجاوزه أو العمل على تخطيه. وأما التوبة فهى شعور ميتافيزيقى بإمكان تعديل معنى الماضى ، وتغيير دلالة الزمن، وكأن الإنسان التائب يعلم منذ البداية أن الماضى ليس شيئا متحققا مكتملا، بل هو شىء يقبل التعديل أو الصياغة من جديد! ومن هنا فإن الإنسان التائب يعلو على ماضيه، واثقا من أن مشاركته فى «الأبدية» Eternité ستكون هى الكفيلة بتعديل معنى «أفعاله» المتحققة فى «الزمان»!.

ليس فى العالم البشرى « وقائع » بل « أفعال » !

بيد أن البعض قد يعترض — مرة أخرى — بقوله : « إن من الماضى ما مضى ، ولكنه ما انقضى » ! وآية ذلك أن هناك ذكريات أليمة تظل تلاحقنا باستمرار ، دون أن يكون فى إمكاننا التخلص منها أو العمل على استبعادها نهائيا . وليس فى وسعنا أن نشهد آثامنا الماضية ، وكأنما هى وقائع غريبة عنا ، لا تكاد تمت إلينا بأدنى صلة ، بل نحن مضطرون إلى الاعتراف بأن ذلك الوجه الكالح البغيض هو وجهنا نحن ، وأن تلك الأفعال الشائنة القبيحة هى أفعالنا نحن ! وربما كانت شناعة « الخطيئة » فى أنها لا يمكن أن تنفصل عنا تماما ، بل هى تبقى حاضرة فينا ، دون أن تكون منا تماما !.. إنها شىء يعترف به المرء ولكنه لا يتعرَّف فيه على ذاته الماضية ، أو هى — على الأصح — شىء يحاول أن ينأى بنفسه عنه ، ولكنه مع ذلك يظل يلاحقه ، وكأنه يريد أن يلازمه ملازمة الظل لصاحبه !.

ولكن ، هل يكون معنى هذا أن ماهية الإنسان تنحصر بتمامها فى ذلك « الماضى » الذى يلاحقه ويَرِين عليه ؟ ألسنا نلاحظ أن الله قد زود الإنسان بنعمة كبرى هى نعمة « النسيان » ، التى كثيرا ما تجىء فتطمس معالم ماضيه بخيره وشره ، أو تحيله إلى مجرد « ذكريات » باهتة قد خبت حدة آلامها ولذاتها ؟ بل ألا تدلنا التجربة البشرية على أن آلام « الماضى نفسها قد تتحول إلى ذكريات سعيدة ، لمجرد أنها قد أصبحت أصداء خافتة بعيدة تذكرنا بعالم الشباب الذى انقضى ، أو بفترة الصبا التى أصبحت فى خبر كان ؟ وإذن ، فلماذا يأبى بعض الباحثين إلا أن ينظروا إلى « الماضى » ، وكأنه سجل خالد لا يغفل شيئا ولا يغيب عنه شىء ؟ ألا تكذِّب « الخبرة » مثل هذه النظرة الصارمة إلى « الماضى » بسعده ونحسه ؟

... إنهم ليقولون إن « الإرادة قد تستطيع الكثير ، وأما أن تمحو من الوجود ما أوجدته ، فهذا ما لا قبل لها به على الإطلاق » ! ونحن نقول إن أصحاب هذا الرأى على حق حين يقولون إنه ليس فى وسع الحرية البشرية أن تجعل ما كان وكأنه لم يكن (فى يوم ما من الأيام) : فإن ما كان قد كان ، ولا سبيل لأية قوة فى الوجود أن تلغيه تماما ، أو أن تزيله أصلا من الوجود ! ولكن من المؤكد أن الماضى البشرى ليس سلسلة من « الوقائع » ، بل هو مجموعة من « الأفعال » . وعلى حين أن « الوقائع » ظواهر متحققة قد تمت أو اكتملت فى العالم الطبيعى ، نجد أن « الأفعال » أحداث روحية

تكتسب دلالتها فى صميم الواقع البشرى . وحين أقام الفلاسفة المدرسيون — فى العصور الوسطى — تفرقة واضحة بين « الأفعال البشرية » ... Actus Hominis ، و « الأفعال الإنسانية » Actus Humani ، فإنهم كانوا يعنون بذلك أن من بين أنشطة الموجود البشرى أنشطة فسيولوجية تنتمى إلى عالم الطبيعة ، وأخرى روحية تعبر عن فاعلية الروح والحرية . وليس من شك فى أن ما يميز النشاط الإنسانى (بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة) أنه نشاط تاريخى يتوقف على الدلالة الروحية التى ينسبها الإنسان نفسه — فى كل لحظة — للواقع . وقد لا تستطيع التوبة أن تغير من واقع الأحداث ، ولكنها تستطيع — على الأقل — أن تغير من دلالة الأحداث . ومن هنا فقد يحق لنا أن نقول إنه ليس فى حياة الإنسان شىء نهائى حاسم ، لأنه ليس فى وسع الموجود البشرى (طالما كان حيا) أن يضع كلمة الختام ، أو أن يعتبر حياته ماضيا بحتا ! ومعنى هذا أن كل ما قد تحقق ، قابل فى أية لحظة لاكتساب دلالة جديدة ، بِشَرْط أن تأخذ الإرادة على عاتقها « إعادة تقييمه » ! ولو أننا تصورنا « الحاضر » على أنه صورة من صور « حضرة الأزلية فى الزمان » ، لكان فى وسعنا أن نقول إن « الحاضر » هو الذى يخلع معناه على كل من « الماضى » و « المستقبل » على حد سواء ! وإذن فنحن الذين نصنع « ماضينا » فى كل لحظة ، وليس « ماضينا » هو الذى يصنعنا مرة واحدة وإلى الأبد !.

هل يكون من مصلحتنا أن ننفخ فى الرماد المنطفئ ؟!

هنا ، وقد لاحظ بعض الفلاسفة أن هناك صورتين مختلفتين من صور التعبد للماضى : فهناك أولا صورة مادية بحتة تتجلى فى النظر إلى الماضى على أنه « شىء متحقق » قد اكتسب ضربا من الوجود الضرورى ، وكأن الماضى نفسه قد أصبح هو « العلة الكافية » التى تفسر كلا من الحاضر والمستقبل ، ثم هناك ثانيا صورة أخرى أكثر روحانية ، وتلك هى التى تبحث فى الماضى عن أحلام جميلة ، وتهاويل براقة ، وكأن من شأن ذكريات الماضى أن تعزى الذات عن نقص الحاضر وغموض المستقبل ! والصورة الأولى من صور « عبادة الماضى » تمثل اتجاها حتميا أو جبريا لا يرى فى « الماضى » سوى مجموعة العلل التى تتسبب فى حدوث الظواهر الحالية أو المواقف الراهنة . ولا ريب ، فإن المستقبل هو عالم « الإمكان » ، فى حين أن « الماضى » هو عالم « الضرورة » . ولما كان تفسير أى شىء من الأشياء يستلزم الكشف عما فيه من ضرورة ، فإن من طبيعة التفسير أن يتجه نحو « الماضى » ، مادام الأصل فيه أن نربط

الشيء بعلته (أى بما قد تم حدوثه بالفعل) . ومن هنا فإن « الماضى » — فى نظر أصحاب هذا الاتجاه — هو عالم « الوجود » و « المعرفة » على السواء . وأما « الحاضر » فهو عالم « الفعل » و « النشاط » ، فى حين أن « المستقبل » هو عالم « الإمكان » و « الآمال » . ولكن دعاة هذه النزعة يتناسون أن « الحاضر » و « المستقبل » ليسا ماثلين منذ البداية فى صميم « الماضى » ، وإلا لما كان فى العالم أية جدة أو أى إبداع . والحق أن « الماضى » لا يَرِينُ علينا بالقدر الذى يتصور هؤلاء ، بل هو حقيقة مرنة تقبل التشكل باستمرار ، دون أن يكون فى وسعنا اعتبار الإنسان مجرد أسير مستعبد تماما لماضيه . ومادامت حياتنا فى تطور مستمر وتغير متصل ، فإن كل ما حققناه فى الماضى ، وكل ما أنجزناه فى حياتنا السابقة ، لا بد من أن يكتسب طابعا جديدا ، وفقا لما يطرأ على أهدافنا من تغير ، وما يستجد على مشروعاتنا من تعديل . وبهذا المعنى يمكننا أن نقول إن الماضى لا يمكن أن يعنى شيئا إلا بالنسبة إلى ذلك الإنسان الذى يأخذ على عاتقه أن يستخدمه ، وأن يخلع عليه باستمرار حياة جديدة .

وأما الصورة الثانية من صور « عبادة الماضى » ، فهى تلك التى تنصرف فيها الذات عن الفعل أو النشاط أو بذل الجهد فى صميم الحاضر ، من أجل الاقتصار على تأمل أشباح الماضى ، واجترار ذكرياته ، وتذوق حلاوة أحلامه السعيدة ! وليس من شك فى أننا حينما نستعيض عن الحياة بالحلم ، فإننا قد نجد فى صور الذاكرة المختزنة ما قد يعوضنا عن آلام الحاضر ومصاعبه . ولكننا كثيرا ما نتناسى أن هذه التهاويل البراقة التى قد تعمد الذات إلى بعثها من مرقدها ، لتعوض نفسها عن إجداب حاضرها وإقفار حياتها الراهنة ، إنما هى أحلام كاذبة تسىء إلى « الماضى » نفسه ، أو بالأحرى تحول بيننا وبين تفسير الماضى على حقيقته . صحيح أن « الماضى » ذخيرة حية نرتد إليها فى كل حين ، حتى نستند إليها فى مواجهة حاضرنا ومستقبلنا ، ولكنه ليس قيدا يأسرنا ويحد من حركتنا فى كل من الحاضر والمستقبل ، كما أنه فى الوقت نفسه ليس مرآة نرتد إليها فى كل لحظة لكى نتملى جمال صبانا الراحل أو شبابنا الذابل ! وكثير من الأحداث التى وقعت لنا فى الماضى هى مجرد عوارض عابرة قد قدر لها الزوال ، فليس من حقنا — ولا من واجبنا — أن ننفخ من جديد فى مثل هذا الرماد ! أجل ، فإن من الماضى ما مضى وانقضى ، ولا بد لنا من أن ندعه يذهب مع الريح ! وقد يكون من الحكمة — فى بعض الأحيان — أن يدير ظهره لماضيه ، أو أن يتنكر له تماما ، لكى يتجه ببصره — فى ثقة وأمل — نحو الحياة المليئة الوفيرة التى تتجدد دائما يوما بعد يوم .

وجودنا البشرى : أهو تحرر من الماضى ، وانطلاق نحو المستقبل ؟

وهنا قد يقال : « كيف للإنسان أن يتنكر لماضيه ، وما وجوده نفسه إلا ماضيه : ألسنا نلاحظ أن الطفل الصغير يولد مزودا بماض طويل ؟ أليس بدن الوليد الجديد تراثا يحمل آثار الماضى البعيد ؟ وإلا فماذا عسى أن تكون تلك الوراثة الثقيلة العمياء التى تجيء فترين على كاهل الطفل الصغير ، وتجعل منه مجرد نهاية مؤقتة لسلسلة طويلة من الأنساب ، والاستعدادات الوراثية ، والصفات الخلقية ، والسمات العرقية ؟ » .

وردنا على هذا الاعتراض أن الطفل يولد — بالفعل — شيخا طاعنا فى السن : لأنه يحمل تراث أجداده وآبائه ، ولكنه لا يظهر إلى الوجود حقيقة مكتملة قد تحددت معالمها من ذى قبل ، بل هو يظهر على صورة شخصية مرنة تقبل التشكل ! وليست الحياة الروحية للموجود البشرى سوى هذا الجهد المستمر الذى يقوم به الطفل من أجل تجديد حياته واستعادة شبابه ! فنحن لا نكف عن طرد عبوديات الماضى ، واستبعاد أحماله الثقيلة ، وكأنّ كل حياتنا هى مجرد سعى مستمر نحو الارتداد إلى الينبوع الأصلى لكل نشاط إبداعى ! ومن هنا فإن وجودنا هو فى صميمه تحرر من الماضى ، من أجل الانطلاق نحو المستقبل . وكثيرا ما يستحيل الماضى نفسه — فى نظرنا — إلى مجرد « فكرة » نخلقها لأنفسنا ، ونخلع عليها ما نشاء من المعانى والدلالات ! وحين تعمد الذاكرة إلى تخليص الصور المختزنة من شوائب الظروف العرضية التى أحاطت بنشأتها ، فإنها قد لا تنظر إلى الذكريات على أنها موضوعات ، بل على أنها « قيم » أو « دلالات » . وهنا تتحول ذكريات الماضى من موضوعات نقتصر على تأملها ، إلى وقائع حية تحرك الإرادة وتنشط مقدرتنا على الحكم أو التفضيل . وليس يكفى أن نقول إن معرفتنا لماضينا تتغير يوما بعد يوم ، بل يجب أن نضيف إلى ذلك أيضا أنّ هذه المعرفة لا تلبث أن تنفصل عما اقترن بها من أعراض ، لكى تستحيل إلى نشاط روحى أنقى وأعمق ، فلا يكون على الذات من بعد سوى أن تستخدم تلك المعرفة فى توجيه حاضرها ومستقبلها على نحو أفضل وأفعل .

.. فإذا ما تساءلنا — بعد هذا كله — « هل يملك ماضينا أن يسعدنا أو يشقينا ؟ » كان الجواب الصحيح على هذا التساؤل : « لا ، ونعم » !.. لا ، لأن الماضى نفسه قد أصبح أثرا بعد عين ، فهو لم يعد يملك — بمقتضى قوته الذاتية — أن يسعدنا أو يشقينا ! ونعم ، لأن فكرتنا عن الماضى تظل تؤثر على سلوكنا ، مادمنا نجد أنفسنا مضطرين

ـــ بين الحين والآخر ـــ إلى معاودة تأويل ماضينا من أجل المضى فى طريقنا نحو المستقبل . ولما كان الماضى يمثل التحقق ، والامتلاك ، فستظل الإرادة البشرية فى حاجة ماسة إلى « الماضى » ، مادام « الماضى » يمثل ـــ بالنسبة لها ـــ عالم الوجود والمعرفة . والحق أنه لولا الماضى ، لما توافر لدينا أى وعى بما حققنا ، أو أى امتلاك لما أنجزنا . فنحن كائنات تحمل وراء ظهرها « ماضيا » : لأننا موجودات تحقق ذواتها عبر التاريخ ، وتتراكم أفعالها على شكل « مكاسب » . ولكننا فى الوقت نفسه ذوات واعية تدرك أن ماقد « تحقق » ، لا يرسم مرة واحدة وإلى الأبد صورة « ماينبغى أن يتحقق » ! فالماضى يدفع كلا من الحاضر والمستقبل ، ولكنه لا يحددهما تحديدا دقيقا صارما ، أو هو لا يشكلهما مرة واحدة وإلى الأبد ! ولو كان الإنسان أسير ماضيه إلى الحد الذى يتصوره البعض ، لكانت الحياة البشرية هى اليأس بعينه : إذ ما « اليأس » إلا « عبودية الماضى » ! وأخيرا ، ألا ترى معى ـــ يا قارئى ـــ أننا نحيا فى المستقبل ، وللمستقبل ، أكثر مما نحيا فى الماضى والحاضر ، أو للماضى والحاضر ؟ ألا تشعر معى بأننا نوجد من أجل « مالا يمكن التنبؤ به » ، أكثر مما نوجد من أجل « مالا يمكن استرجاعه » ؟

٢ ـــ الحياة مراوحة

بين لذة وألم !

ليس البشر مجرد عقول تفكر ، وإرادات تعمل ، بل هم أيضا قلوب تخفق ، وأفئدة تنبض . وقد اعتاد الناس أن يقيموا تعارضا بين « القلب » و « العقل » ، ظنا منهم بأن النشاط الوجدانى ظاهرة نفسية مستقلة لا تكاد تمت بأدنى صلة للنشاط العقلى . ولكن التجربة قد علمتنا أنه ليس فى الحياة النفسية « أنشطة » مستقلة يمكن عزل بعضها عن بعض ، بل هناك تداخل عضوى بين وظائف النفس ، وإلا لما توافر للشخصية أى حظ من « التكامل » ، أو أى قسط من « الصحة النفسية » . والحق أنه إذا كان من الضرورى للإنسان أن يفكر تفكيرا شخصيا ، حتى يكون له كيانه العقلى الخاص ، فإن من الضرورى له أيضا أن يحيا حياته الوجدانية الشخصية ، حتى يكون له كيانه الوجدانى الخاص . ولسنا نعنى بذلك ألا يشارك المرء غيره من الناس أفكارهم ، أو ألا يقاسمهم مشاعرهم ، بل نحن نعنى بذلك أن تكون له شخصيته المتمايزة التى تتمتع بأصالة فى التفكير وعمق فى الوجدان . وكثيرا ما يكون عجز الفرد عن الإحساس بأية مشاعر عميقة راجعا إلى نقص فى خبراته الشخصية : نظرا لأنه لم يمر فى حياته النفسية بخبرات وجدانية أو تجارب انفعالية تحمل طابع « الاستثارة » . وليس من شك فى أن الشخصية التى تطفو على سطح الحياة ، دون أن تنفذ إلى الأغوار السحيقة التى تهز كيانها كله لا يمكن أن تكون قد عرفت دلالة « الوجدان » فى صميم الخبرة البشرية . والظاهر أن هناك « ضحالة وجدانية » تكاد تسير دائما جنبا إلى جنب مع « الضحالة الفكرية » ، خصوصا لدى أولئك الذين لم يلتقوا فى تجربتهم الشخصية بأية أحداث هامة يمكن أن تولد لديهم أدنى استثارة عميقة . ولعل هذا هو السبب فى أن عددا غير قليل من الناس لا يكاد يعرف من ضروب « الخبرة الانفعالية » سوى ما اعتاد الإحساس به فى كنف الجماعة ، أو بين غمرة الجماهير ، أو فى دور التسلية .. إلخ .

دور الخبرة الوجدانية فى بناء شخصية الطفل :

إن التجربة الوجدانية — مثلها فى ذلك كمثل الخبرة العقلية — هى مظهر من مظاهر العمق والأصالة فى حياتنا النفسية . ولكننا حين نتحدث عن « التجربة الوجدانية » ، فإننا لا نعنى الاستسلام لحياة الأهواء والانفعالات ، بل نحن نعنى القدرة على استخلاص ما فى المواقف من شحنات وجدانية . وأما حين يجىء الخوف الشديد ، فيسبب لنا ضربا من « الكف » الوجدانى ، أو حين يصبح المرء عاجزا عن مواجهة الحياة كما هى ، أو حين يعمد إلى الاستعاضة عن الخبرة الواقعية بمواقف وهمية ، فهناك لا بد للوجدان الأصيل العميق من أن يصبح أثرا بعد عين ! وليس أمعن فى الخطأ من أن تصبح كل « الحقائق » التى يحيا عليها الطفل أو المراهق مجرد « معلومات » يزخر بها رأسه ، دون أن تستحيل يوما إلى « وقائع مُعاشَة » يخفق بها قلبه . وإذا كان أهل التربية قد أثبتوا لنا أن « الحقيقة » ليست مجرد « فكرة » تحتل مكانا فى عقل الطفل أو المراهق ، بل هى أيضا « خبرة » لها مكانتها فى صميم حياته النفسية ، فلا جرم أن يكون للخبرة الوجدانية دورها فى بناء شخصية الطفل أو المراهق . وإذا كانت « الحقيقة » خبرة تُعاش ، لا مجرد « فكرة » تدرك ، فليس بدعا أن تكون « الحقائق » التى تؤثر على عقلية الحَدَث أو المراهق هى تلك التى تجىء عامرة بالكثير من الشحنات الوجدانيّة ، حافلة بالعديد من مظاهر الاستثارة الانفعالية .

صحيح أن بعض الانفعالات العنيفة قد تتسبّب فى اضطراب تفكيرنا ، أو قد تحول بيننا وبين الاستجابة للمواقف المحيطة بنا على النحو الملائم ، ولكن هذا لا يمنعنا من التسليم بأن للانفعال دوراً منشطا فى حياتنا الذهنية بصفة عامة ، وفى نشاطنا التخيلى بصفة خاصّة . ونحن نعرف كيف أن بعض حالات الفرح الشديد أو التهيج الزائد قد تجىء فتعمل على تدفق المعانى فى الذهن ، أو انبثاق الصور فى المخيلة ، حتى لقد ذهب البعض إلى حد القول بأن « الإلهام » نفسه لا يكاد ينفصل عن حالة « الانفعال » البالغ أو « التأثر » الشديد . ولا غرو ، فإن الحالات الوجدانية العميقة هى أشبه ما تكون بتيارات نفسية جارفة ، تمتزج فيها المعانى بالأخيلة ، فينشأ من هذا الامتزاج أو الاختلاط ما اصطلحنا على تسميته باسم « الإبداع » أو « الابتكار » . وهذا ما حدا بفيلسوف مثل برجسون Bergson إلى القول بأن « الانفعال » هو شرارة « الإلهام » : لأنه هو الذى يحيل المخيلة إلى سَوْرة وهاجة متوقدة ، وهو الذى يجعل من التأمل طاقة خلاقة مجددة !

هل يكون للوجدان دوره حتى فى صميم « العلم » ؟

إننا نعرف ــ بطبيعة الحال ــ أن التفكير العلمى نشاط موضوعى يقوم أصلا على عملية « استبعاد الذات » Self - elimination ، فلا غرابة فى أن يرتكز المنهج العلمى على النزاهة أو الحياد العقلى . ولكن التجربة ــ مع ذلك ــ قد أثبتت لنا بما لا يدع مجالا للشك أنه ليس ثمة « تعلم » يمكن أن يخلو تماما من كل أثر من آثار الانفعال أو الوجدان . صحيح أن المعرفة العلمية « تفكير عقلى » لا مجرد « تأثر وجدانى » ، ولكن هناك « حقائق علمية » هى فى حاجة إلى أن تكون أيضا « موضوعات للوجدان » ، لا مجرد « معلومات » يستوعبها التفكير . وهذا هو السبب فى أن المربى لا بد من أن يجد نفسه مضطرا إلى تقديم « العلم » للحدث أو المراهق بصورة « البحث » الذى يتطلب الحماسة ، ويستثير الإعجاب ... وليس فى وسع الطالب الصغير أن يقدم على تعلم « الرياضيات » بشغف ولهفة ، اللهم إلى إلا إذا وجد فيها « مادة عقلية » لا تخلو من جمال ومتعة . وإذا كنا قد درجنا على تصور « الفن » باعتباره هو وحدهُ « عالم الوجدان » ، فلا بد لنا الآن من التسليم بأن من الضرورى « للعلم » أيضا أن يقترن بشيء من الانفعال أو الوجدان ، حتى تكون له تلك « المتعة الجمالية » التى يتسم بها العمل الفنى . ومن هنا فقد لا نجانب الصواب إذا قلنا إن التفكير والوجدان رافدان أساسيان من روافد الشخصية ، وهما فى الحقيقة رافدان متعاونان يغذى أحدهما الآخر . وقديما قال أرسطو إن « الدهشة » هى الأم التى أنجبت لنا « العلم » أو « الفلسفة » . وأما اليوم فقد أصبحنا نعرف جميعا أنه لا قيام لأى « علم » بدون تلك « الركيزة الوجدانية » التى تمثل « روح الإعجاب » ، وتعبِّر عن الحاجة إلى الانفعال بالحقيقة العلمية . وإذن فلا بد للتعلم من « تفكير » و « وجدان » ، كما لا بد للذوق الفنى (هو الآخر) من « تأثر وجدانى » و « حكم عقلى » .

ولكن ، ماذا نعنى بكلمة « خبرات وجدانية » ؟

وهنا قد يتساءل قارئ : « أليست هناك انفعالات بشرية متنوعة ، فما الذى تعنونه حين تتحدثون عن خبرات وجدانية ؟ » . وردنا على هذا التساؤل أننا حين نتحدث ــ بصفة عامة ــ عن « خبرات وجدانية » ، فإننا نعنى بها تلك الحالات النفسية التى نستشعر فيها أحاسيس اللذة أو الألم ، استجابة منا لبعض المواقف

السارة أو المكدرة . ولا نرانا فى حاجة إلى القول بأن للذة ارتباطا وثيقا بعمليات تنشيط الدوافع والحاجات والميول تنشيطا طبيعيا ملائما ، فإنه لمن المعروف أن الخبرات الوجدانية السارة هى الأصل فى تعلق الموجود البشرى بالحياة . وإقباله على تحقيق ذاته واهتمامه بالبحث عن السعادة . وحين قال أرسطو قديما : « إن اللذة هى كمال الفعل : لأنها تنضاف إليه كالنضارة إلى الشباب » ، فإنه كان يعنى بذلك أن اللذة ظاهرة مصاحبة للنشاط العضوى ، وأنها تقترن بالفعل حين يتم تحققه فى حرية واعتدال ، دون أدنى عقبة أو عائق .

ولكن حياتنا الوجدانية لا تتألف من خبرات سارة فحسب ، بل هى حافلة أيضا بالكثير من الخبرات الأليمة . وقد تبدو لنا « اللذة » أحيانا حالة وجدانية أقل تعينا وأضعف شدة من « الألم » ، أو قد نلاحظ أحيانا أن « اللذة » لا تستأثر بمشاعرنا ، بقدر ما يستأثر بها « الألم » ، ومن هنا فإننا قد نميل إلى الظن بأن « اللذة » ذات طابع سلبى ، فى حين أن « الألم » ذو طابع إيجابى ، وكأن « اللذة » هى مجرد حالة « امتناع للألم » ! وقد يبدو لنا « الألم » أحيانا أخرى مجرد ظاهرة عرضية شاذة ، فى حين تبدو لنا « اللذة » بمثابة ظاهرة أصلية سوية ، وعندئذ قد نميل إلى الظن بأن « اللذة » ذات طابع إيجابى ، فى حين أن « الألم » ذو طابع سلبى بحت ، وكأنَّ « الألم » هو مجرد حالة « امتناع اللذة » ! وهكذا نجد أنفسنا مدفوعين إلى التساؤل مع كل من أبيقور Epicurus ، وكانْت Kant ، وشوبنهَوَر Schopenhauer (وغيرهم) عمَّا إذا كانت « اللذة » هى « امتناع الألم » أو ما إذا كان « الألم » — كما قال لَيبْنتس Leibnitz — هو « امتناع اللذة » .

اللذة والألم حالتان نسبيتان لا قيام للواحدة منهما دون الأخرى :

إن فى القول بإيجابية الألم وسلبية اللذة اعترافا ضمنيا بأن جوهر إرادة الحياة هو بذل الجهد ، مع التسليم فى الوقت نفسه بأن الجهد — فى صميمه — عذاب أو معاناة ! ونحن لا ننكر أن ثمة آلاما قد لا تخلو من صبغة إيجابية ، ولكننا لا نرى مانعا من التسليم أيضا بوجود آلام أخرى هى فى صميمها مجرد حالات سلبية تعبر عن امتناع اللذة ، أو ضعف شهوتها ، أو تناقص حدتها ... هذا إلى أننا قد نستعذب العذاب فى سبيل القيام ببعض الجهود الشاقة ، أو قد نجد ضربا من اللذة فى الاضطلاع ببعض المهام العسيرة . ولكننا إذا أخذنا بالرأى المضاد الذى يقول بإيجابية اللذة وسلبية الألم ، فقد أنكرنا على

الآلام كل صبغة وضعية أو إيجابية ، وكأنْ نسيج وجودنا الأصلى محاك من خيوط اللذة وحدها ، أو كأن الآلام هى مجرد « ظلال » تُسقطها الأحداث على ذلك النسيج الأصلى . ومن هنا فإنه قد يكون الأدنى إلى الصواب أن نقول إن كلا من « اللذة » و « الألم » — مثلهما فى ذلك كمثل غيرهما من الحالات النفسية — ظاهرة حقيقية لها وجودها الواقعى فى صميم مجرى الشعور . ولكننا هنا بإزاء ظاهرتين نسبيتين لا قيام للواحدة منهما بدون الأخرى . هذا إلى أن ثمة « غائيّة باطنية » تجعل من اللذة والألم حالتين وجدانيتين تصاحبان بالضرورة انطلاق الحياة أو تعطلها ، بل سيرها أو توقفها ، سواء أكانت هذه الحياة عضوية أم نفسية أم أخلاقية ...

تداخل الخبرات السارة والخبرات الأليمة فى حياتنا النفسية :

والواقع أنه قد يكون من خطل الرأى أن نقيم تعارضا حاسما بين اللذةِ والألم ، أو بين الخبرات السارة والخبرات المكدرة : لأن التجربة العادية تشهد بأن ثمة تداخلا حقيقيا بين هذين النوعين من الخبرات الوجدانية .

وأول مظهر من مظاهر هذا التداخل هو تحول اللذة إلى ألم ، أو الألم إلى لذة ، كما هو الحال مثلا حين يجىء الإحساس الملائم — إذا قدر له الاستمرار أو الدوام — فيستحيل إلى إحساس غير ملائم ، أو حين يجىء الجهد الذى نبذله على سبيل اللهو أو اللعب — إذا طلب إلينا القيام به وكأنما هو واجب نؤديه أو أمر ننفذه — فيستحيل إلى جهد شاق قد نجد فيه شيئا من العَنَتِ أو الإرهاق !

وأما المظهر الثانى لهذا التداخل فهو نفاذ الألم إلى صميم اللذة ، أو نفاذ اللذة إلى أعماق الألم ، بدليل أننا — كما سبق لنا القول — قد نعشق بذل الجهد وتحمل المشاق ، أو قد نجد لذة فى تناول بعض المشروبات المرة أو فى تذوق بعض الأطعمة اللاذعة (المليئة بالتوابل) .. ونحن نعرف كيف أن هناك لذات قد لا تخلو من مرارة ، وكيف أن ثمة دموعا قد تقترن بضرب من الإحساس بالراحة . وليس أدل على نسبية اللذة والألم ، وتداخل الحالات الوجدانية السارة والحالات الوجدانية المكدرة ، من أن الألم نفسه قد لا يكون فى بعض الأحيان سوى مجرد حرمان من إحدى اللذات ، أو نقص فى درجة الإشباع (أى التمتع ببعض الملذات) ، فضلا عن أن المرء قد يستشعر ضربا من اللذة حين تقل درجة تألمه ، أو حين تضعف شدة المنبهات التى تؤثر على أعصابه .. وهذا هو السبب فى أن علماء النفس لم يعودوا ينظرون إلى اللذة والألم على أنهما حالتان نفسيتان

متمايزتان ، أو واقعتان وجدانيتان منفصلتان ، بل هم قد أصبحوا مجمعين على القول بنسبية اللذة والألم ، وتداخل الخبرات السارة والخبرات الأليمة ...

دور « الخبرات الأليمة » فى حياتنا النفسية ..

وهنا قد يقال : إن « الألم — مع ذلك — مغاير فى طبيعته للذة : فإنه حالة نفسية لا تريد الذات أن تعانيها ، فى حين أن اللذة حالة نفسية تقْبل الذاتُ عليها . » ونحن لا ننكر أن « الإرادة » تواجه « الألم » غالبا بكلمة « لا » ، وتلقَى « اللذة » دائما بكلمة « نعم » ! ولكننا لا نملك الجزم بأن « الألم » شر فى جميع الحالات ، وأن « اللذة » خير فى جميع الحالات . والحق أن للخبرات الأليمة دورا هاما فى حياتنا النفسية ، بدليل أننا قد لا نجد مانعا — فى بعض الأحيان — من تحمل بعض الآلام ، أو العزوف عن بعض اللذات . وإذا كان كثير من فلاسفة الأخلاق قد غالوا فى تقرير أهمية « الألم » فى حياتنا الروحية ، فذلك لأنهم قد فطنوا إلى أن « الآلام النفسية » (أو الروحية) التى نعانيها ، هى التى تخلع على وجودنا الشخصى كل ما له من فردية وأصالة . ومعنى هذا أنْ الآلام هى التى تبرز الجانب الشخصى من وجودنا : لأنها هى التى تضطر الذات إلى الغوص فى أعماق وجودها ، من أجل العمل على اكتشاف ما يكمن فى أغواره من « قيم » . وإذا كان كثير من الناس ينسبون إلى « الخبرات المؤلمة » دورا خطيرا فى صميم حياتهم ، فذلك لأنهم يشعرون فى قرارة نفوسهم بأن « الآلام » التى كابدوها هى التى كونت معظم الجانب الشخصى من وجودهم . وحين تجىء الخبرات الأليمة التى يعانيها المرء ، فتندمج فى صميم وجوده ، وتصبح جزءا لا يتجزأ من نسيج شخصيته ، فهنالك تتحول هذه الخبرات إلى ثروات روحيةَ هائلة تدخرها الذات لمواجهة المستقبل ، وتتسلح بها لصد كل ما قد يستجد عليها من هجمات . وقد يستحيل الألم أحيانا إلى أداة فعالة تزيد من خصب حياتنا النفسية ، وتعمل على صقل شخصيتنا ، ولكن على شرط ألا يظل هذا الألم مجرد شىء دخيل نعانيه ونقع تحت تأثيره ، بل يستحيل إلى واقعة مُعاشَة نهضمها ونتمثلها ونستوعبها فى صميم وجودنا . ومن هنا فإن خبرة الألم تمثل تجربة ذاتية هامة تزيد من عمق حياتنا الباطنية ، وتكفل لنفوسنا ما هى فى حاجة إليه من تربية خلقية . وهذا هو السر فى أن بعض فلاسفة الأخلاق المعاصرين — من أمثال هارتمان : N. Hartmann وماكس شلر Max Scheler — قد نظروا إلى « الألم » على أنه « قيمة » من القيم الأخلاقية الأساسية .

ما من شيء عظيم تحقق دون ألم أو عذاب !

والحق أنه ما من شيء عظيم أو جليل — في هذه الحياة الدنيا — قد أمكن أن يتحقق يوما ، دون ما ألم أو عذاب . وهذا ما عبر عنه الفيلسوف الألماني الكبير هيجل Hegel ، حين قال قولته المأثورة « إن التاريخ البشري لم يكن في يوم من الأيام موئلا تأوي إليه السعادة ، بل لقد كانت عصور السعادة — في سجل التاريخ — هي صفحاته البيض » ! وحسبنا أن نرجع إلى التاريخ البشري لكي نتحقق من أن الإنسانية قد اضطرت دائما إلى أن تجتاز أقسى التجارب وأقصى المحن ، من أجل الوصول إلى مراحل أسمى من الرقي والتقدم . وكثيرا ما يقاس مدى ترقي الجماعات — كما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى الأفراد — بما عانته من تجارب ، وما مر بها من أزمات .

وفي هنا يتجلى الفارق الكبير بين الرجل البدائي والإنسان المتحضر : فإن الأول منهما لا يكاد يعرف كل تلك الآلام الحديثة المتعددة التي تجيء بها الحضارة الإنسانية كلما أوغلت في سبيل التقدم والارتقاء ، في حين أن الأخير يعاني الكثير من الآلام بسبب ترقي حساسيته ، ونضج وعيه ، ورهافة شعوره . إلخ . ومن هنا فقد لاحظ بعض الباحثين أن الإنسان البدائي يكاد يحيا في شبه سرور دائم ، حتى لكأنه يجهل الكثير من الآلام الأولية البسيطة التي يعانيها الرجل المتحضر ، على الرغم من أنه أكثر تعرضا من الرجل المتمدين لعوامل الصدفة ، وضغوط القوى الطبيعية ، وشتى ضربات القدر . وبينما يزداد شعور الرجل المتحضر بالخوف من جهة ، والبعد عن الطبيعة من جهة أخرى ، نجد أن الرجل البدائي يبدو أقل منه إحساسا بالخوف ، وأدنى منه شعورا بالبعد عن الطبيعة . وهكذا تقل لدى الرجل البدائي درجة الإحساس بالألم ، وتضعف لديه القدرة على تمييز المواقف الأليمة ، بينما تعمل المدنية — لدى الإنسان المتحضر — على زيادة إحساسه بالألم ، وتقوية قدرته على إدراك المواقف الأليمة .

وليس غريبا أن يكون من آثار الحضارة البشرية تزايد آلام الفرد والجماعة : فإنه لمن الواضح أن تعقد أسباب الحياة لا بد من أن يفضي إلى تنوع آلام الإنسان . وإذا كان من شأن المدنية أن تزيد من عمق الآلام البشرية ، فإن من شأنها في الوقت نفسه أن تزيد من تنوع أسباب السرور لدى الإنسان المتحضر . وآية ذلك أنها تفتح أمام أهل المدنية مجالا واسعا للتمتع بضروب كثيرة من الخبرات السارة ، فتجعلهم يقبلون على أنواع جديدة من الملذات ، ويتفننون في استحداث وسائل مبتكرة للاستمتاع بالحياة . ومهما يكن

من شيء ، فإن حياة الإنسان المعاصر قد أصبحت تزخر — اليوم بأشكال متنوعة من الخبرات الوجدانية (سارة كانت أم أليمة) ، وإن كان تعقد أسباب الحياة قد عمل على تعميق آلام البشر ، وزيادة حساسيتهم بما فى الوجود البشرى من شرور .

دور « الخبرات السارة » فى حياتنا النفسية :

... على أن « الآلام » لا تمثل — وحدها — الجانب الأكبر من خبراتنا الوجدانية ، بل هناك أيضا تلك « المتع » أو « المسرات » التى لا تكاد تخلو منها أية حياة نفسية ، وفى مقدمتها « الصحة » ، و « القوة » ، « والشباب » ، و « الحيوية » ، و « الامتلاء » ، وشتى ضروب « الإشباع » . ولا شك أن كل هذه الملذات التى تكمن جذورها فى صميم « الطبيعة البشرية » ، إنما تمثل « خبرات سارة » تلعب دورا هاما فى صميم حياة الفرد والجماعة . ولو لم تكن لتلك اللذات أصول طبيعية تمتد إلى أعماق التربة البيولوجية ، لما كانت لها كل تلك الأهمية فى حياتنا النفسية . ولعل هنا هو السبب فى أن كل ما هو « طبيعى » لا بد من أن يبدو لنا « بريئا » و « جميلا » فى آن واحد .

وقد كان كثير من الفلاسفة القدماء يرون فى « اللذة » مظهرا من مظاهر « الصحة النفسية » ، كما كانوا يعدون النفس العاجزة عن الاستمتاع بالملذات — جسدية كانت أم روحية — نفسا مريضة معتلة . وحسبنا أن نعود إلى أبيقور ، وأفلاطون ، وأهل الرواقية ، لكى نتحقق من أن « الأخلاق » عند هؤلاء جميعا كانت تستند إلى « نظرة طبيعية » توحد بين « ما هو صحى » من جهة ، و « ما هو خير » من جهة أخرى ، فكانت تعد « الخير الأقصى » هو ما من شأنه أن يكفل للإنسان « الصحة النفسية » . وهذا الاعتراف الصريح بأهمية « القيم الحيوية » هو الذى عمل على إدخال « اللذة » فى دائرة « الحياة الخلقية » ، وهو الذى أدى فى الوقت نفسه إلى إرساء دعائم تلك « النزعة الطبيعية » التى رفضت منذ البداية التوحيد بين « ما هو طبيعى » وما هو سيىء (أو شرير) . ولم تلبث بعض الديانات السماوية أن عملت على زعزعة أركان هذه الثقة المتزايدة بالطبيعة ، وهذا التمسك البالغ بالقيم الحيوية ، فانتشرت أخلاقيات الزهد والتقشف ، وارتفعت الصيحات معلنة بطلان حياة الجسد والاستمتاع العضوى . ثم جاء العصر الحديث بسعيه اللاهث وراء « الملذات » ، فلاقت المذاهب القائلة بالزهد والتقشف حملات عنيفة من جانب أولئك الذين لم يفهموا معنى للاستمرار فى معاداة

« الطبيعة » ، وإنكار أهمية « القيم البيولوجية » . وهكذا عادت « فلسفة اللذة » إلى الظهور ، تحت ستار الدفاع عن « قيمة الحياة » .

ونحن لا ننكر أن للخبرات السارة دورها فى تعميق إحساسنا بالحياة ، وتنويع أسباب تعلقنا بالوجود ، ولكننا نميل إلى الظن بأن الاقتصار على البحث عن الملذات ، كثيرا ما يحيل الحياة بأسرها إلى مجرد سعى تافه مبتذل ، وكأن « اللذة » قد أصبحت هى « الخير الأقصى » الذى يطلب لذاته . وكثيرا ما تجىء فلسفة اللذة فتحجب عن أعين الناس العديد من القيم الأخرى التى تحفل بها الحياة : كالمعرفة ، والتذوق ، والفن ، والثقافة ، وما إلى ذلك ، وهى جميعا قيم إنسانية لا تحصَّل إلا بشق الأنفس . وربما كان الخطر الأكبر الذى يتهدد المأخوذين بسحر « مذهب اللذة » هو الوقوع تحت أسر « أوهام السعادة » ، فلا يلبث الواحد منهم أن يعدو — لاهثاً — وراء سراب المنفعة ، والرفاهية ، والملذات ، وشتى أشكال الخبرة السارة ، ثم ينتهى به الأمر — فى خاتمة المطاف — إلى الشعور بالخواء ، والفراغ ، والعبث ، والضياع ! والظاهر أن توجس فلاسفة الأخلاق من حياة اللذة ، والتلقائية ، واليسر ، والسهولة ، هو الذى حدا بهم إلى الشك فى قيمة كل « سعى رخيص وراء السعادة » ، خصوصا وأنهم فطنوا إلى العلاقة الوثيقة التى طالما جمعت بين « خبرة الألم » من جهة ، ووعى الإنسان بالقيم من جهة أخرى .

هل من صلة بين « خبرة الألم » و « الإحساس بالسعادة » ؟

بيد أن المُلَاحظ — فيما يقول هارتمان — أن الدور الذى تقوم به « خبرة الألم » لا يقف عند التسامى بالشخصية البشرية ، وزيادة عمق إحساسها الخلقى ، وصبغها بصبغة المثل الأعلى ، بل إن من شأن هذه الخبرة أيضا أن تزيد من قدرة الإنسان على الإحساس بالسعادة . وآية ذلك أن من شأن الخبرات الأليمة — فى كثير من الأحيان — أن تكسب المرء إرهافا وعمقا يجعلان منه كائنا حساسا رقيقا يتمتع بقدرة أعظم على تذوق السعادة . فالشخصية التى صهرتها الآلام لا تعود تجزع لأتفه المخاوف ، أو تقلق لأصغر الأحداث ، بل هى تقف فى وجه مصيرها بقلب عامر بالشجاعة والقوة ، دون أن يقض مضجعها أى تلهف على اللذة ، أو أية رغبة عارمة فى السعادة . وقد عودتنا الحياة أن يكون جزاء من لا يجرى وراء السعادة ، أن يراها يوما جالسة إلى مائدته على غير ميعاد ! وهكذا تجىء السعادة — على أطراف أصابع أقدامها — فتتسلل إلى منزل

ذلك الرجل « المجرب » الذى اكتوت نفسه بنيران الآلام ، وانصهرت شخصيته فى بوتقة الأحزان ! ومَنْ غير المعذب يستطيع أن يستعذب طعم السعادة ، بل مَنْ غير المجرب يعرف كيف يتذوق حلاوة الفرحة بعد مرارة الألم ؟

وأخيراً لا بد من إقامة توازن عاطفى بين الخبرات السارة والخبرات الأليمة :

إن التجربة لتشهد بأن الموجود البشرى الذى اعتاد أن يقبل على اللذة ويعزف عن الألم ، لا بد من أن يجد نفسه مدفوعا إلى المبالغة فى تقرير أهمية الخبرات السارة على حساب الخبرات الأليمة . وليس من شك فى أن البشر أجمعين يميلون إلى تفضيل حياة التلقائية والسهولة واللذة ، على حياة المجاهدة والعسر والمشقة . ولكن « خبرة الألم » مظهر من مظاهر صراع الإنسان ضد ذاته من جهة ، وضد العالم الخارجى من جهة أخرى ، فهى تعبير عن انتقال الإنسان من المستوى الطبيعى الصرف إلى المستوى الحضارى البشرى . وربما كانت عظمة الإنسان أنه الموجود الوحيد الذى يبتاع أسمى « القيم » بأقصى المحن ، وكأنما قد كتب عليه ألا يشترى الحضارة إلا بأفدح الأثمان ! ومع ذلك ، فإن أحدا لا يستطيع أن يحيا ، اللهم إلا إذا حقق لنفسه — بصورة أم بأخرى — ضربا من التوازن العاطفى بين الخبرات السارة والخبرات الأليمة . ومهما يكن من دور « الألم » فى حياتنا النفسية ، فإن « الخبرات الأليمة » لا تكفى وحدها لتكوين نسيج وجودنا كله . وبالمثل ، لا يمكن أن تكون ثمة حياة بشرية قد حيكت بأكملها من نسيج اللذات وحدها : فإن « اللذة » لو رانت على الوجود البشرى بأسره ، لأحالته إلى حياةٍ ضحلة ليس فيها إلا الخواء والسأم . ومن هنا ، فإن النضج النفسى يستلزم بالضرورة إقامة ضرب من الاتزان الوجدانى فى صميم بناء الشخصية ، حتى يتمكن الفرد من الإقبال على اللذات بقدر ، والانصراف عن الآلام بقدر ، دون أن يكون وجوده مجرد سعى لاهث وراء السعادة ! وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يستسلم لسحر اللذة ، أو أن يستجيب لنداء الهوى ، ولكنه — عندئذ — لن يكون إلا مخلوقا ضعيفا تتجاذبه الانفعالات ، وتتقاذفه الأهواء . وهل كان الإنسان موجودا واعياً إلا لأنه الموجود الوحيد الذى يملك القدرة على إحالة « الطبيعة » إلى « حضارة » ، وتغليب حياة العقل والنظام على حياة العاطفة والفوضى ؟ وماذا عسى أن يكون « التوازن العاطفى » نفسه إنْ لم يكن مظهراً .. لقدرة « العقل » على تنظيم الانفعالات ، وقدرة « الإرادة » على تعقيل الأهواء ؟

٣ — « التكامل »

سُنَّة الحياة مع الإنسان !

يحدثنا المناطقة المحدثون عن نوع من القضايا يسمونها باسم « القضايا التحليلية » Analytical Propositions ، كالقضايا المستخدمة فى المنطق والرياضيات ، وهى قضايا صادقة دائما ، ولكنها لا تزيد عن كونها مجرد « تحصيل حاصل » . فلو أننا قلنا — مثلا — « إما أن يكون بعض النمل طفيليا أو لا يكون أىٌّ منه كذلك » ، لكان قولنا هنا « عبارة تحليلية » صادقة بالضرورة ، وإن كانت لا تنبئنا بشىء عن حقيقة أمر النمل . ولو أننا قلنا إنه « إما أن تمطر السماء غدا أو لا تمطر » ، لكانت عبارتنا هذه تحليلية لا موضع للشك فى صحتها على الإطلاق ، ولو أن مثل هذه القضية لا تمدنا بأية معلومات حقيقية عن حالة الجو . فالقضايا التحليلية عبارات منطقية لا تنطوى على أى مضمون واقعى ، ولكنها تساعدنا على فهم الكثير من المسائل اللغوية الصرفة . ولهذا يقرر المناطقة أن القضية تكون تحليلية حينما تتوقف صحتها ، لا على أى أمر من أمور الواقع ، بل على اتساقها الداخلى ، أو على توافق الرموز التى تتكون منها .

ولكننا اعتدنا — فى الكثير من الأحكام التى نصدرها على الواقع — استخدام مثل هذا النوع من القضايا ، فأصبحنا نقول — مثلا — إنه « إما أن يكون المجتمع تقدميا أو متخلفا » ؛ و « إما أن يكون هذا الحزب راديكاليا أو محافظا » . و « إما أن يكون هذا المفكر من دعاة التقدم أو من دعاة النظام » ، و « إما أن يكون هذا الفيلسوف من القائلين بالتغير أو من الداعين إلى الثبات » ، و « إما أن تكون دعامة هذا المجتمع هى العلم أو هى الفن » ، و « إما أن يكون قوام الحياة الاجتماعية هو القيم المادية أو هو القيم الروحية » .. إلى آخر تلك القضايا الشرطية المنفصلة التى تحفل بها لغتنا العادية فى الحديث عن شتى مظاهر الحياة ، والفكر ، والسياسة والاجتماع .. والواقع أن مغالطة « إما .. أو » مغالطة منطقية كبرى تهدد معظم جوانب حياتنا : لأننا نظن أنه لا بد لنا من الاختيار بين التقدم أو التخلف ، بين الثورية أو النظام ، بين التغير أو الثبات ، بين العلم أو الفن ، بين القيم المادية أو القيم الروحية ، بين التفاؤل أو التشاؤم ..إلخ .. وفاتنا

أن من طبيعة الحياة أن تضم فى ثناياها العديد من المتناقضات ، فهى تجمع بين التغير والثبات ، بين الحركة والسكون ، بين النمو والاتزان ، وهى لا بد من أن تتغلب على كل تلك المتناقضات ، ولكن لا بمحوها أو القضاء عليها ، بل بنسجها جميعاً فى خيوط تلك « الوحدة الكلية الشاملة » التى تنطوى فى تضاعيفها شتى العناصر .

للضحك وقت وللبكاء وقت .. !

لقد كان سليمان الحكيم — صاحب سفر « الجامعة » — يقول : « إن للضحك وقتا ، وللبكاء وقتا » ! ومهما كان من بساطة هذه الحكمة ، فإنها تذكرنا — على كل حال — بالخطأ الذى يقع فيه المتفائلون حينما يتناسون ما فى الحياة البشرية من دموع ، والخطأ الذى يقع فيه المتشائمون حينما يغلقون أعينهم عما فى الحياة البشرية من ضحكات . فليس الوجود الإنسانى فى جوهره سوى هذا الاستقطاب الحاد بين البكاء والضحك ، أو بين الآلام والآمال ، أو بين فلسفة الشقاء وفلسفة السعادة ؛ وليس أيسر على الإنسان — بطبيعة الحال — من أن يتجاهل أحد هذين القطبين ، لكى يضغط بكل ثقله على القطب الآخر ، ولكنه عندئذ — لسوء الحظ — لن يلبث أن يتحقق من أن « الضيف الثقيل » الذى طرده من الباب قد عاد إليه من النافذة ! وما دام البشر يحيْون فى عالم ناقص يسوده التناقض ، فسيظل الوجود البشرى مسرحا خصيبا لهذا التعارض الأليم بين الخير والشر ، بين الصواب والخطأ ، بين النجاح والفشل ، بين الضحك والبكاء .

والحق أن ثمة استحالة كبرى فى أن نتصور عالما بشريا قد محى منه الشر تماما ، وزال منه الخطأ عن بكرة أبيه ، وارتفع عنه الألم إلى غير ما رجعة ! ولو أمكن أن يكون هناك ضمير إنسانى لم يختبر يوما تجربة الشر ، ولم يعرف لحظة واحدة خبرة الفشل ، ولم ينصهر قط فى بوتقة الألم ، لما كان ثمة شىء يمكن تسميته باسم « الخير » أو « النجاح » أو « الغبطة » بالقياس إلى مثل هذا الضمير ! ومعنى هذا أنه لو استوت فى أعيننا كل ضروب الوجود أو أساليب الحياة ، لما قامت للقِيَم — فى أعيننا — أية قائمة ، ولما كان هناك — بالتالى — موضع للتفرقة بين خير وشر ، أو صواب وخطأ ، أو نجاح وفشل .. إلخ .

وقد نتصور أحيانا إمكان قيام « الخير » بمقتضى ضرورة صارمة مطلقة ، ولكننا سرعان ما نتحقق من أن « الخير » لا يمكن أن يصبح يوما مجرد قانون من قوانين

الطبيعة ، لأنه لا يمكن أن يستحيل إلى « واقعة محضة » لا يكون علينا إلا أن نتقبلها ! والسبب فى ذلك أن القيم لا توجد إلا بالقياس إلى الوعى البشرى الذى يقابل بينها ، ويحكم عليها ، ويمارس حريته فى قبولها أو رفضها . ومن هنا ، فإن الشر ، والألم ، والخطأ ، والفشل ، واليأس ، والبكاء ، لا تزيد عن كونها « الواجهة الخلفية » لعملة الحياة التى تحمل على « واجهتها الأمامية » صور الخير ، والسرور ، والصواب ، والنجاح ، والأمل ، والنشوة ! وحسبنا أن ننظر إلى الكائنات الحية ، والمجتمعات البشرية ، وشتى الشخصيات الفردية ، لكى نتبين فى وضوح وجلاء أنه لا يمكن لأى منها أن يُرَدَّ إلى نسق واحد بعينه ، أو أن يكون محكوما بنظام واحد لا موضع فيه لأى استقطاب أو تناقض أو ثنائية ! ولا غرو ، فإن الحياة نفسها لا يمكن أن ترد إلى أى نسق أو نظام بعينه ، وإلا لاستحالت سمفونيتها المتسقة إلى « نشاز » بغيض يقوم على تنافر النغمات ! وكيف للسيمفونية أن تتألف من نغمة واحدة رتيبة مطردة ، وهى التى تستند فى اتساقها إلى « تنوع الوحدة » و « وحدة التنوع » ؟

« فلسفة التأليف المفتوح » .

صحيح أننا نشهد اليوم مذاهب فلسفية عديدة تكاد تقوم على مبدأ « النغمة الواحدة » ، ولكن من المؤكد أن كل أصحاب هذه المذاهب من ماديين ومثاليين ، وطبيعيين ووجوديين ، وفرديين واشتراكيين ، وشخصانيين وعالميين ، وغير ذلك ، إنما هم ضحايا لمغالطة « إما .. أو » التى تجعل الفيلسوف يتقوقع فى « مذهب » مغلق ، فتصبح كل فلسفته بمثابة « نغمة واحدة » يراد لها أن تفسر سيمفونية الوجود كلها ! وحين يرتضى الفيلسوف لنفسه أن يقنع بقطب واحد من أقطاب الحقيقة ، أو حين يأخذ على عاتقه أن يقتطع أحد قرنى « الإحراج المنطقى » الذى يواجهه به الواقع ، فإنه عندئذ لا بد من أن يستحيل إلى داعية مغرض لا ينطق إلا بأنصاف الحقائق ! ولنضرب لذلك مثلا فنقول إن بعض مفكرى الهنود ، وبعض فلاسفة الإغريق ، قد نظروا إلى « الحركة » على أنها مجرد وهم ، وحكموا على « الزمان » بأنه مجرد صورة ناقصة للأزلية الثابتة ، ومن ثم فقد راحوا ينشدون « الحقيقة » فى « الثبات » وحده . وليس من شك فى أن هؤلاء المفكرين قد جانبوا الصواب حينما أغفلوا ما فى الوجود من عنصر « دينامى » يتمثل فى التغير ، والتطور ، والصيرورة ، والتاريخ ، وشتى مظاهر الحركة . ولكن من المؤكد أيضا أن الفلاسفة الذين قالوا بالتغير وحده ، من أمثال

هيرقليطس ، وهيجل ، وماركس ، وإنجلز ، وبرجسون ، وديوى ، وغيرهم ، قد ارتكبوا خطأ مماثلا حينما استبعدوا تماما كل ما فى الوجود من سكون ، وثبات ، ودوام ، واطراد ، وانتظام .. إلخ .

ومعنى هذا أن « فلاسفة التغير » قد أغفلوا العنصر السكونى (أو الاستاتيكى) من عناصر الوجود ، فلم يكن فى تحمسهم للنزعة « الدينامية » سوى مجرد تعبير ناقص لا يكاد يفى إلا بنصف الحقيقة ! وليس من سبيل أمامنا اليوم لتلافى هذا النقص اللهم إلا باعتناق فلسفة « التأليف المفتوح » : Open Synthesis ، وهى فلسفة أولـئك الذين يرفضون التقوقع ، وينبذون التحيز ، ويثورون على كل « مذهبية » ضيقة ، ويضيقون ذرعا بشتى « البطاقات » ! Labels . والحق أنه إذا أريد للفلسفة أن تكون واسعة كالحياة ، فلا بد من تحطيم كافة « الأطُر » الضيقة التى قد يميل المفكرون أحيانا إلى احتباس الحقيقة فى أبعادها القاصرة ! وإلا ، فكيف يخطر على بال فيلسوف منصف أن يزعم لنفسه أنه قد استطاع تفسير الحياة بأسرها ، سواء أكان ذلك عن طريق مبدأ التغير وحده ، أم عن طريق مبدأ الثبات وحده ، فى حين أن التجربة شاهدة على أن كلا من النظام والتغير ، أو الثبات والتحول ، أو الاستمرار والجدة ، إنما هما صفتان أساسيتان من صفات الحياة ؟! صحيح أن دعاة المذهبية لن يروا فى هذه « الفلسفة التأليفية المفتوحة » سوى مجرد صورة من صور « التوفيق » أو « التلفيق » ، ولكن من المؤكد أننا لا ننكر « المذهبية » إلا باسم « الحياة العضوية » التى تقوم على الاتزان والانسجام ، لا على التوفيق والتلفيق !

تكامل الإنسان رهن بقدرته على « التوازن الحركى » .

والحق أن الحياة نفسها لا بد من أن تقوم على ضرب من الاتزان — إن لم نقل الإيقاع Rythm — بين حالتين متعارضتين : الثبات والتغير ، أو الأمن والمخاطرة ، أو الضرورة والحرية . وآية ذلك أنه لو انعدم الاطراد والاستمرار ، لما كان هناك قدر كاف من الثبات والانتظام فى أية عملية ، بحيث يتمكن المرء من الوقوف على التغير نفسه ، ومن ثم يستطيع الحكم عليه بأنه نافع أو ضار ، حافز على ترقى الحياة أو دافع إلى تهدمها .. وربما كانت السمة الأساسية التى تميز الكائنات العليا هى هذه المقدرة على تحقيق التوازن بين الكائن وبيئته ، أو بين الاستقرار الباطنى والتغيرات الخارجية . وليس الاتزان مجرد حالة عضوية ضرورية للاستمرار فى البقاء ، بل هو شرط أساسى أيضا لمواصلة « النمو »

أو الترق . ومن هنا فقد ذهب بعض علماء النفس إلى أن المهمة الأولى التى تقع على عاتق التربية هى تحقيق عملية التوازن دون إعاقة النمو ، والعمل على تزايد النمو دون الإخلال المستمر بحالة التوازن Equilibrium .

والظاهر أن مفهوم التوازن قد تجلى لأول مرة فى تاريخ الحضارة البشرية لدى اليونان ، كما تشهد بذلك تماثيلهم العديدة التى حرصوا فيها على إظهار جمال الجسم البشرى وانسجامه . والواقع أن المتأمل فى التماثيل الإغريقية القديمة يلاحظ أن تصور اليونانيين للجسم البشرى كان قائما على البساطة ، والقوة ، والفطرة ، فلم يكن اليونانيون يرون أى عار فى تصوير العرى البشرى ، ولم يكونوا يحفلون بتغطية أجساد الناس أو تزيينها أو وشمها ! وأغلب الظن أن الإغريق كانوا حريصين على تحقيق النمو الكامل للجسم البشرى ، دون أى ستر أو إخفاء ، ودون أى تشويه أو إغراق ، فكانوا يجدون جمالا فى الانسجام الحيوى للجسم البشرى ، وكانوا يعدون توازنه نموذجا للقوة الطبيعية ، دون أن يقرنوا هذا الإحساس بأية شهوة جسدية أو أى شعور بالحياء أو الخجل ! ولم يلبث فلاسفة اليونان أن حاولوا نقل هذه الفكرة من مجال الجسم إلى مجال النفس ، فراحوا يتحدثون عن الاعتدال أو التوازن النفسى أو الانسجام الروحى ، كما فعل أفلاطون — مثلا — حينما دعا إلى إقامة ضرب من التوازن بين قوى الإنسان الثلاث ، ألا وهى القوة الشهوانية ، والقوة الغضبية ، والقوة الناطقة . وأما أهل أثينا أنفسهم فكانوا يرون فى « سوفوكليس » نموذجا للشخصية المتوازنة : نظرا لأنه استطاع أن يجمع فى شخصه بين جمال الجسم وجمال النفس ، فضلا عن أنه قد نجح فى قيادة جيش بأسره ، كما برز فى كتابة الدراما التراجيدية ، إلى جانب امتيازه فى التحرك عبر سائر أبعاد الخبرة البشرية .. إلخ .

بيد أن فهم الأقدمين (وخاصة الإغريق) لحالة التوازن (أو الاتزان) قد بقى مطبوعاً بطابع سكونىّ لأنهم ربطوا التوازن بالاستقرار Stability أو الثبات ، دون أن يفطنوا إلى أن التوازن المطلوب لا يمكن أن يكون هو توازن قطعة البلور التى اكتسبت صيغة محددة حاسمة ، فأصبح فى وسعها أن تبقى كما هى آلاف السنين ، بل هو توازن نافورة المياه التى لا تكف عن التغيُّر ، ولكنها فى الوقت نفسه لا تتغير إلا وفقا لنمط خاص يحافظ على بقاء شكلها . والحق أن تشبيه « النافورة » قد لا يفى بوصف نوع « التوازن الحركى » الذى تشتمل عليه الحياة العضوية : لأن من شأن هذا التوازن الدينامى نفسه أن يخضع للكثير من مظاهر التحول والتغير ، من خلال العمليات

التراكمية أو التجمعية Cumulative التى تضطلع بها الذاكرة ، ومن خلال شتى ضروب « التأثيرات » Effects التى تجلبها على النضج والنمو كافة عوامل الزمان ، وعناصر الأحداث الجديدة ، والمؤثرات الناجمة عن ظهور بعض المقاصد الجديدة .. إلخ .

وربما كان الأدنى إلى الصواب أن نشبه هنا « التوازن الديناميكى » بتوازن راكب الدراجة الذى لا بد له من الحركة حتى يتمكن من الاستمرار فى التقدم . صحيح أن ثمة عوامل قد يكون من شأنها زعزعة تكامل الشخصية فى الحياة الواقعية ، كالمرض والشقاء والحزن والخطأ والخطيئة ، وما إلى ذلك ، ولكن كل هذه العوامل لا يمكن أن تكون بمثابة « قوى هدامة » تقضى تماما على كل توازن حركى ، وكأنما هو المعول الذى يحطم التمثال ، بل هى لا تزيد عن كونها مجرد « قوى منشطة » تحفز الذات إلى المزيد من النمو الروحى والترقى النفسانى . ومن هنا فإن التوازن الحركى الذى تتطلبه الحياة الإنسانية أبعد ما يكون عن ذلك « الكمال اللازمانى Timeless Perfection » الذى يجهل عمليات النضج ، والمحاولة والخطأ ، وشتى العوائق والعثرات .. إلخ . والواقع أن التوازن فى حد ذاته لا يمكن أن يعد غاية النمو ، بل هو مجرد عامل مساعد على النمو .

الإنسان المتكامل هو حلقة الاتصال بين الشرق والغرب :

وإن البعض ليتحدث عن علم الغرب وفن الشرق ، وكأن القيم المادية وقف على الغرب وحده فى حين أن القيم الروحية (والفنية) وقف على الشرق وحده ! ، وحينما قال المرحوم أمين الريحانى : « أنا الشرق ، عندى فلسفات ، ولكن ليس عندى دبابات » ، فإنه كان يظن أن الفلسفة وقف على الشرق ، وأن التقدم الصناعى الذى ارتفعت رايته فى بلدان الغرب لن يعرف طريقه إلى الشرق ! .

ولكن الواقع شاهد على أن المجتمعات التى قطعت أشواطا بعيدة المدى فى مضمار التقدم العلمى والتكنية الصناعية ، لم تتخل عن الشعر والموسيقى والمسرح وغيرها من ضروب الفن ، لمجرد أنها قد أصبحت دولا صناعية تحيا فى عصر التكنية العلمية . وبالمثل ، يمكننا أن نقول إن الدول المتخلفة التى لم تصل بعد إلى المستوى التكنولوجى المنشود ، لم تستطع أن تسبق غيرها من الدول الصناعية فى مضمار الترقى الفنى ، لمجرد أنها لم تصبح بعد دولا صناعية تكنية ! .

والحق أن هذه المفاضلة المزعومة بين الفن والعلم لا تزيد عن كونها مجرد أسطورة اخترعتْها بعض العقول الحالمة التى ظن أصحابها أن السر فى تأخر الشرق أنه قد ظل يحيا فى عصر الفن ، فى حين أن الغرب قد تقدم عليه فأصبح يحيا فى عصر العلم ! .

ولكنْ حسبنا أن نعود إلى الحضارات البشرية قديما وحديثا ، فى الشرق والغرب على السواء ، لكى نتحقق من أنه هيهات لأى مجتمع أن يحيا بلا فن ، ولكن هيهات له أيضا أن يحيا بلا فلسفة ، أو بلا علم ، أو بلا دين ! وقد كان علماء البشرية — فى كل زمان ومكان — رجالا « متكاملين » أرادوا أن يجمعوا فى أشخاصهم بين المحارب ، والكاهن ، والفيلسوف ، والعامل اليدوى ، والرجل الرياضى القوى .. إلخ .

وهذا — ما حدث — فى عصر النهضة : فقد كان « الإنسان المثقف » رجلا ناضجا نجح فى إرهاف حواسه ، وترقية فكره ، وإزكاء عواطفه ، وشحذ إرادته ، وزيادة قدرته على العمل . ولم يكن ليوناردو دافنشى وميكائيل أنجيلو سوى مجرد نموذجين لهذا « الإنسان المثقف » الذى أعلى من شأنه رجالات عصر النهضة ، بوصفه المثل الأعلى لما ينبغى أن يكون عليه « الإنسان المتكامل » .

وهنا قد يقال إننا نحيا فى « عصر التخصص » ، فلم يعد هناك موضع لأسطورة الإنسان المكتمل الذى يجمع فى شخصه بين « الإنسان الروحى » ، الذى كان مثلا أعلى لأهل العصور الوسطى ، و « الإنسان الذكى » الذى كان مثلا أعلى لأهل عصر التنوير ، و « الإنسان الاقتصادى » الذى كان هو المثل الأعلى لأهل العصر الفيكتورى ، وهلم جرا .

وردنا على هذا الاعتراض أنَّ « مغالطة إمَّا .. أو » هى وحدها التى قد تصور لنا أن « الشرق شرق ، والغرب غرب ، ولن يتلاقيا » ، وهى وحدها أيضا التى توقع فى ظننا أنه لا سبيل إلى الجمع بين الفن والعلم ، أو بين القيم الروحية والقيم المادية ، أو بين النزعة التصوفية والنزعة الآلية .. إلخ .

وليس من المستحيل على إنسان القرن العشرين أن ينمى حواسه ، ويرهف عواطفه ، ويرق قدراته العقلية ، ويربى فى نفسه الملكات اليدوية والعملية ، ولكن مثل هذه « التربية التكاملية » قد تقتضى منا — أولا وقبل كل شىء — العمل على إزالة الحواجز التى مازالت تفصل مناحى المعرفة البشرية ، وتحول دون تحقق التفاهم بين أصحاب التخصصات المختلفة . وليس من شك فى أن السبيل الأوحد إلى تزايد التفاهم

والتواصل بين بنى البشر ، إنما يكون عن طريق التوحيد بين أفكار الشرق وأفكار الغرب ، والعمل على خلق « مركب متكامل » Integrated Complex يكون بمثابة « الوحدة العضوية » التى تضم فى ثناياها شتى عناصر الإنسان الروحية ، والعقلية ، والاقتصادية ، والجمالية ، والحربية .. إلخ .

ولن تكون « إنسانا » ، اللهم إلا إذا عرفت كيف تقضى كل يوم من أيام حياتك فى اجتلاء الجمال ، والبحث عن الحقيقة ، والمضى فى طريق الخير ، والسعى نحو الكمال ، والتعجب لما فى الوجود من أسرار !

مراجع الكتاب

أولا : المراجع الأجنبية :

1) Adler (Alfred) : « **What Life Should Mean To You.** », London, Unwin Books, 1992.,

2) Alquié (F.) : « **Le Désir d'Eternité.** » Paris, P. U. F., Collection « SUP. », N° 43, 1957,.

3) Arvon (Henri) : « **La Philosophie du Travail.** », Paris, P. U. F., Collection « SUP., » No 47, 1961.

4) Berdiaeff. (N.) : « **Cinq Méditation sur L'Existence.** », Paris, Aubier, trad. franç., 1936.

5) Bergson (Henri) : « **La Pensée et le Mouvant** », « **L'Enérgie Spirituelle** », « **L'Evolution Créatrice** », etc.

6) Blondel (Maurice) : « **L'Action** », 2 vol., Paris Alcan, 1936 ' 1937.

7) Boutonier (Juliette) : « **L'Angoisse** », Paris, P. U. F., 1945.

8) Canguilhem (G.) : « **La Connaissance de la Vie.,** » Paris, Hachette, 1952.

9) Césari (Paul) : « **La Valeur.** » Paris, P. U. F., Collection « Sup. », N°29, 1967.

10) Combès (Joseph) : « Valeur et Liberté. », Paris P. U. F., Collection « SUP, » N° 44, n.éd., 1969.

11) Diel (Paul) : « **La Peur et L'Angoisse.** », Paris, Payot, 1956

12) Dubarle (D.) : « **Humanisme Scientifique et Raison Chrétienne.** », Paris, Descleé, 1953.

13) Engels (Frédéric) : **Le Role de la Violence dans L'Histoire.** » Paris. Editions Sociales, 1947.

14) Engels (F.) : « **Dialectics of Nature,** », Moscow, the Progress Publisher 1966.

15) Fromm (Erich) : « **Escape from Freedom** », New - York, Rinehart, 1941.

16) Fromm (Erich) : « **Man For Himself.** », New - York, Rinehart, 1960.

17) Fromm (Erich) : « **Art of Loving** », London, Unwin Books, 1962.

18) Gusdorf (Georges) : « **Traité de Métaphysique** », Paris, Colin, 1956.

19) Gusdorf (Georges) : « **Traité de L' Existence Morale.** », Paris, Colin, 1949.

20) Gusdorf (Georges) : « **La Parole.** », Paris, P.U.F., Collection « SUP », N° 3., 1967.

21) Gusdorf (Georges) : « **La Vertu de Force.** », P. U. F., Collection « SUP », N° 26, 1967.

22) Hocking (W. E.) : « **Human Nature and its Remaking** », New - Haven, Yale University Press, 1923.

23) Hocking (W.E.) : « **The Meaning of Immortality in Human Experience.** », Harper, 1957;

24) Huxley (Julian) : "**Man in the Modern World.**", A Mentor Book; N - Y., 1962.

25) Jankélévitch (V.) : « **La Mort.**", Paris, Flammarion, 1966.

26) Jankélévitch (V.) : « **Traité des Vertus**", Paris, Bordas, 1949.

27) Jankélévitch (V.) : « **L' Austérité et la Vie Morale.**", Paris, Flammarion, 1956.

28) La Croix (Jean) : "**Les Sentiments et la Vie Morale**" Paris, P.U.F., collection "SUP", No. 2, Nouv, Ed., 1967.

29) La Croix (Jean) : "**Personne Et Amour.**", Paris, Editions du Seuil, 1955.

30) La Croix (Jean) : "**L' Echec**", Paris, P. U. F., Collection "SUP.", N°- 69, 1964.

31) Lamy (Pierre) : « **Le Problème de La Destinée.** », Paris, P. U. F., 1944.

32) Lavelle (Louis) : « **Les Puissances du Moi** », Paris, Flammarion, 1948.

33) Lavelle (Louis) : « **La Conscience de Soi** », Paris, Plon, 1933. Nouv. Ed., 1951.

34) Lavelle (Louis) : « **Introduction à l' Ontologie** », Paris, P. U. F., 1947.

35) Lavelle (Louis) : « **L' Erreur de Narisse** », Paris, Grasset, 1939.

36) Le marié (O.) : « **Essai sur la Personne,** », Paris F. Alcan, 1936.

37) Le Senne (René) : « **Traité de Morale Générale.** », Paris, P. U. F., 1949.

38) Le Senne (René) : « **La Destinée Personnelle.** », Paris Flammarion, 1951.

39) Malverne (Lucien) : « **Signification de l' Homme** » Paris, P.U.F., Collection "SUP", No. 45, 1967.

40) Marcel (Gabriel) : « **Le Mystère de l'Etre.** », Paris, Aubier, 2 volumes, 1951.

41) Marcel (Gabriel) : « **Homo Viator** », Paris, Aubier, Editions Montaigne, 1944.

42) Masson - Oursel (P.) : « **Apprends à Agir** », Paris, P. U. F., 1942.

43) Merleau - Ponty (M.) : « **Signes** »., Paris, N.R.F., Gallimard, 1960.

44) Mounier (E.) « **Le Personnalisme** », Paris, P.U.F., Collection « Que Sais – je ? », 1949.

45) Nabert (Jean) : « **Eléments Pour une Ethique.** », Paris, P. U. F., 1943.

46) Nédoncelle (Maurice) : « **Vers une Philosophie de l'Amour** », Paris, Aubier, 1946.

47) Nietzsche (F.) : "**Ainsi Parlait Zarathustra**", tr. Albert, Percure de France, Paris, (s. d.).

48) Nietzsche (F.) : "**La Volonté de Puissance**", Paris, trad. Binanquis, 1935, NRF., Gallimard.

49) Ollé – Laprune (Léon) : "**Le Prix de la Vie**", Paris, Belin, 54e éd., 1924.

50) Ricoeur (P.) & Heidegger (M.), etc. : "**Ecrits sur l' Angoisse**", Paris, Seghers, 1963.

51) Ricoeur (Paul) : "**Philosophie de la Volonté**", Paris, Aubier, 1949. T. I.

52) Royce (Josiah) : "**Philosophy of Loyalty**", New - York, Macmillan, 1936.

53) Scheler (Max) : "**Le Saint, le Génie, le Héros**", trad. franç., Paris, Aubier, 1944.

54) Scheler (Max) : "**Le Sens de la Souffrance.**", Paris, Aubier, 1936.

55) Scheler (Max) : "**L' Homme du Ressentiment**", trad. franç., Paris, NRF., Gallimard, 1933.

56) Soloviev (V.) : "**La Justification du Bien**", Paris, Aubier, 1989.

57) Soloviev (V.) : "**Le Sens de l' Amour**" Paris, Aubier, 1946.

58) Unamuno (M.) : "**Le Sentiment Tragique de la Vie**", trad, Faure - Beaulieu, Paris, N.R.F., 1937.

59) Vialatoux (Joseph) : "**La Signification humaine du Travail**", **Paris, Editions Ouvrières, 1953.**

60) **Vialle (Louis)** : "**Défense de la Vie**", Paris, F. Alcan, 1938.

61) Wahl (Jean) : "**Traité de Métaphysique**", Paris, Colin, 1954.

62) Wust (Peter) : "**Incertitude et Risque**", **trad. par Geneviève du Loup, La Baconnière, Paris, 1957.**

ثانيا : المراجع العربية : —

١ — أبو الحسن البصرى الماوردى : « أدب الدنيا والدين » ، القاهرة ، المطبعة الأميرية ، ١٩٢٥ .

٢ — أبو حيان التوحيدى : « المقابسات » ، القاهرة ، المكتبة التجارية ، طبعة حسن السندوبى ، ١٩٢٩

٣ — د . زكريا إبراهيم : « مشكلة الإنسان » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧

٤ — د . زكريا إبراهيم : « تأملات وجودية » ، بيروت ، دار الآداب ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٣

٥ — د . زكريا إبراهيم : « مشكلة الحب » ، القاهرة ، مكتبة مصر الطبعة الثانية ، ١٩٧٠

٦ — د . زكريا إبراهيم : « مشكلة الفلسفة » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧١

٧ — سيجموند فرويد : « القلق » ، ترجمة د . محمد عثمان نجاتى ، القاهرة ، مكتبة النهضة ١٩٥٧ .

٨ — د . فؤاد زكريا : « الإنسان والحضارة فى العصر الصناعى » ، القاهرة ، مركز كتب الشرق الأوسط ، ١٩٥٧

٩ — د . محمد عبد المنعم المليجى : « خبراء النفوس » ، القاهرة ، مكتبة مصر ، مجموعة الثقافة السيكولوجية ، ١٩٥٥

١٠ — د . محمد عثمان نجاتى : « علم النفس فى حياتنا اليومية » ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦١

١١ — د . يوسف مراد : « سيكولوجية الجنس » ، القاهرة ، دار المعارف ، مكتبة اقرأ ، ١٩٥٧ ، طبعة ثانية ١٩٦٢

١٢ — د . يوسف مراد : « مبادئ علم النفس العام » القاهرة ، دار المعارف ، جماعة علم النفس التكاملى ، طبعة سادسة ، ١٩٦٥ .

فهرس تحليلى

الباب الأول

مناشط الحياة

الباب الثانى

مباهج الحياة

الباب الثالث

مخاوف الحياة

الباب الرابع

معانى الحياة

صفحة

كتب أخرى للمؤلف

١ ــ « فلسفة الفن فى الفكر المعاصر » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٦
٢ ــ « مشكلة الحب » ، دار الآداب » ، بيروت ، ١٩٦٤
٣ ــ « تأملات وجودية » ، دار الآداب ، بيروت ، ١٩٦٣
٤ ــ « مشكلة الفلسفة » ، دار القلم ، القاهرة ، ١٩٦٣
٥ ــ « مشكلة الفن » ، مكتبة مصر ، طبعة جديدة ، ١٩٦٧
٦ ــ « مشكلة الإنسان » ، مكتبة مصر ، طبعة جديدة ، ١٩٦٧
٧ ــ « مشكلة الحرية » ، مكتبة مصر ، طبعة جديدة ، ١٩٦٧
٨ ــ « برجسون » (نوابغ الفكر الغربى) ، دار المعارف ، ١٩٦٧
٩ ــ « مبادئ الفلسفة والأخلاق » ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٦٦
١٠ ــ « الثقافة الاجتماعية » (المنطق) ، وزارة التربية والتعليم ، ١٩٥٩
١١ ــ « أبو حيان التوحيدى » (أعلام الفكر العربى) ، وزارة الثقافة ، ١٩٦٤
١٢ ــ « ابن حزم الأندلسى » (أعلام الفكر الغربى) ، وزارة الثقافة ، ١٩٦٦
١٣ ــ « الأخلاق والمجتمع » (المكتبة الثقافية) ، مارس ١٩٦٦
١٤ ــ « كانْت أو الفلسفة النقدية » ، مكتبة مصر ، ١٩٦٣ (مجموعة عبقريات فلسفية) .
١٥ ــ « سيكولوجية الفكاهة والضحك » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٨
١٦ ــ « الجريمة والمجتمع » ، مكتبة النهضة العربية ، ١٩٥٩
١٧ ــ « سيكولوجية المرأة » ، مكتبة مصر ، ١٩٥٧
١٨ ــ الزواج والاستقرار النفسى » مكتبة مصر ، ١٩٥٧
١٩ ــ « الفلسفة الوجودية » (مجموعة اقرأ) ، دار المعارف ، ١٩٥٧
٢٠ ــ ديوى : « الفن خبرة » ، ترجمة عربية للمؤلف ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٥
٢١ ــ ستيس : « الزمان والأزل » ، ترجمة عربية للمؤلف ، بيروت ، مؤسسة فرانكلن ، ١٩٦٧

دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه

مشكلات فلسفية

للدكتور زكريا إبراهيم

١ – مشكلة الحرية .

٢ – مشكلة الإنسان .

٣ – مشكلة الفن .

٤ – مشكلة الفلسفة .

٥ – مشكلة الحب .

٦ – المشكلة الخلقية .

٧ – مشكلة الحياة .

٨ – مشكلة البنية .


Bibliotheca Alexandrina
05223770

الثمن ٢٥٠ قرشاً

دار مصر للطباعة
سعيد جودة السحار وشركاه